تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

Reconstruction of Religious Thought in Islam

KUTUB KHANA
JALALI BOOKS
JALALI

علامہ اقبال

ترجمہ

سیّد نذیر نیازی

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

یعنی

حکیم الامت حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

کے

انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ

مع مقدمہ، حواشی اور تصریحات

از

سید نذیر نیازی

اسلامک بک سینٹر
کلاں محل، نئی دھلی ۱۱۰۰۰۲

KUTUB KHANA
JALALI BOOKS
JALALI

اشاعت اول: ۱۹۵۸ - بزم اقبال، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

ناشر: عشرت علی ناصری، برائے اسلامک بک سینٹر، ۱۷۹۰ کلاں محل،
دریا گنج، نئی دہلی - ۱۱۰۰۰۲

مطبع: نازیہ پرنٹرز، رودگراں، لال کنواں - دہلی ۱۱۰۰۰۶

سن اشاعت: ۱۹۸۶ء ٹائپ شدہ - ہندوستان میں پہلی بار
۱۹۹۲ء خط نستعلیق - ترمیم شدہ

کتابت: محمد ادریس رحمانی

قیمت: روپے

KUTUB KHANA
JALALI BOOKS

Name of Book	:	Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia
English Tr.	:	Reconstruction of Religious thought in Islam
Author	:	Allama Mohd. Iqbal
Translator	:	Syed Nazeer Niazi
Language	:	Urdu
Year of Publishing	:	1st Edition 1986
	:	2nd Edition Khat-e-Nastaleeq 1992
Kitabat	:	Mohd. Idris Rahmani
Printed in India at	:	Nazia Printers, Rodgran, Lal Kuan, Delhi-6
Published By	:	Isharat Ali Nasri for Islamic Book Centre 1790, Kalan Mahal, Daryaganj New Delhi-110002 [India]
Price	:	

فہرست مضامین

KUTUB KHANA JALALI BOOKS JALALI

تصریحات

KUTUB KHANA
JALALI BOOKS
JALALI

24/4/99

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ از مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، یعنی حکیم الامت حضرت علاّمہ اقبال کے انگریزی خطبات کا راقم الحروف کے قلم سے یہ ترجمہ جسے قارئین آئندہ صفحات میں ملاحظہ کریں گے، اس نسخے پر مبنی ہے جو ۱۹۳۴ء میں بعض لفظی ترمیمات اور ایک اور خطبے کے اضافے کے ساتھ ارسطوٹی لیئن سوسائٹی، لندن (Aristotelian Society, London) کی دعوت پر لکھا گیا، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس کے زیر اہتمام طبع ہوا۔ نسخۂ اولیٰ کی اشاعت ۱۹۳۰ء میں ہو چکی تھی اور اس میں صرف چھ خطبے شامل تھے۔ لیکن اس دوسرے نسخے میں سات، لہٰذا اس کے عنوان Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thoughtg in Islam سے Six Lectures کے الفاظ حذف کر دیئے گئے۔

تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کا عنوان بھی حضرت علاّمہ ہی کا تجویز کردہ ہے۔ بات یہ ہے کہ دسمبر ۱۹۲۹ء میں جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور باتوں باتوں میں خطبات کے اردو ترجمے کا ذکر آیا تو ارشاد ہوا، کیا مضائقہ ہے، ترجمہ ہو جائے تو غیر انگریزی داں ارباب علم بھی ان کا مطالعہ کر سکیں گے اور یہ امر شاید فائدے ہی کا موجب ہو۔ گویا ترجمے کا خیال شروع ہی سے حضرت علامہ کے ذہن میں موجود تھا۔ لہٰذا ۱۹۳۰ء میں جب خطبات

کا پہلا مجموعہ شائع ہوا تو اپنے ایک عنایت نامے میں انھوں نے مجھے لکھا کہ میں ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب (اس وقت استاد فلسفہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی) سے ملوں اور دریافت کروں کہ وہ ترجمے کا کام اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں یا نہیں۔ پھر جب ڈاکٹر سید عابد حسین نے بسبب مصروفیت معذوری کا اظہار کیا تو قرعۂ فال مجھ پر پڑا۔ یوں حضرت علامہ نے یہ خدمت راقم الحروف کے سپرد کی اور فرمایا میں کچھ دنوں کے لئے لاہور چلا آؤں اور دوسرے خطبے کے چند صفحوں کا ترجمہ نموتاً پیش کروں۔ لہٰذا ۱۹۳۰ء کی گرمیوں میں راقم الحروف لاہور آیا اور حسب ارشاد دوسرے خطبے کے بعض اجزاء کا ترجمہ شروع کر دیا حضرت علامہ نے ترجمہ ملاحظہ فرمایا، بعض الفاظ اور مصطلحات حتیٰ کہ عبارتوں تک کی اصلاح کی۔ اس موقعہ پر کچھ اور احباب بھی موجود تھے۔ حضرت علامہ ترجمے کے بارے میں اظہار خیال فرماتے رہے۔ پھر راقم الحروف کو ضروری ہدایات دیں اور فرمایا ترجمہ جاری رکھو۔

حضرت علامہ نے اس موقعہ پر جہاں بہت سی باتیں ارشاد فرمائیں۔ ان میں ایک خاص ہدایت یہ تھی کہ جو حضرات انگریزی زبان سے ناواقف یا جدید فلسفہ سے ناآشنا ہیں ان کو انھیں خطبات کا مطلب سمجھنے میں دشواری نہیں ہونی چاہیئے۔ انہوں نے فرمایا، ترجمے کے بعض اجزا اگر علماء کی نظر سے گزر جائیں تو اور بھی اچھا ہے۔ خوش قسمتی سے جامعہ میں اس وقت استاذی مولانا محمد السورتی مرحوم و مغفور ایسا جید عالم دین موجود تھا۔ مولانا کو اس امر کا بڑا اشتیاق تھا کہ الٰہیاتِ اسلامیہ میں حضرت علامہ کے خیالات معلوم کر سکیں۔ لہٰذا وہ بڑی توجہ سے خطبات کا ترجمہ سنتے۔ ان کے علاوہ مولانا اسلم مرحوم نے بھی بالالتزام ہر خطبے کا ترجمہ سنا۔ انھیں حضرت علامہ سے جو عقیدت تھی محتاج بیان نہیں۔ ان موقعوں پر ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب بھی موجود ہوتے۔ خطبات کے مباحث اور مصطلحات پر گفتگو رہتی مصطلحات کے سلسلے میں مترجم نے مولانا سید سلیمان ندوی سے بھی استفادہ

کیا اور سید صاحب مرحوم و مغفور نے بھی اس تعلق کی بنا پر جو انہیں حضرت علامہ سے تھا بہ کمال شفقت بڑے قابل قدر مشورے دیئے۔

یہاں یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ خطبات کے ترجمے کی تحریک ایک طرح سے راقم الحروف ہی نے کی تھی، گو اس وقت کسے خیال تھا کہ یہ خدمت ایک روز اسی کو سر انجام دینا پڑے گی۔ میں اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں حضرت علامہ کی اپنی رائے بھی یہی تھی کہ ترجمہ ہو جائے تو اچھا ہے مگر وہ دیکھتے تھے کہ خطبات میں انہوں نے جو بحثیں خالصًا فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اٹھائی ہیں، ان کی صحیح اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے تو جب ہی کہ ہماری نگاہیں حیات انسانی کے بنیادی مسائل اور اس لئے تہذیب و تمدن کے گوناگوں مظاہر اور تقاضوں کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کی ساری تاریخ، علیٰ ہذا اسلام کے ماضی و حال پر ہوں۔ ہم سمجھیں دنیا اس وقت کن احوال سے گزر رہی اور اس کے فکر و نظر میں کیا انقلاب رونما ہو رہا ہے۔ لیکن تغیر اور انقلاب کی اس دنیا میں جہاں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں یہ سمجھنا کہ اس کا بنیادی مسئلہ کیا ہے، کوئی معمولی بات نہیں۔ اس کے لئے بڑی وسعتِ نظر اور تبحرِ علم کی ضرورت ہے۔ بغیر اس کے ناممکن ہے کہ مسلمان یہ سمجھ سکیں کہ اسلام کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور اس کی عقلی نوعیت کیا؟ مسلمانوں میں اس قسم کی وسعتِ نظر اور تبحرِ علم کی مثالیں بڑی شاذ ہیں اور نہ بھی ہوں تو عالمِ اسلام کی نشأۃ الثانیہ میں حضرت علامہ انہیں ذہنًا اور عملًا جس راستے پر ڈالنا چاہتے تھے اس کا تصور ابھی اتنا عام نہیں ہوا تھا کہ ان کا مدعا آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ حضرت علامہ کے اس خیال کے بارے میں قارئین کی رائے کیا ہو اس کا فیصلہ تو انہیں کے ہاتھ میں ہے، مترجم کو بہر حال یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کے ارشاد کے مطابق اس کا فرض تھا کہ خطبات میں جہاں کہیں جدید افکارِ فلسفہ کی ترجمانی جن الفاظ اور مصطلحات میں کی گئی ہے ان کے لئے جو الفاظ، مصطلحات اور ترکیبات انتخاب کرے

وہ انگریزی زبان اور مغربی فلسفے سے ناواقف حضرات کے لئے غریب اور نامانوس نہ ہوں۔ جیسے یہ کہ جس مسئلے کی طرف بوجوہ صرف اشارہ سا کر دیا گیا ہے اس کی تھوڑی بہت وضاحت ضرور کی جائے تاکہ خطبات کی کوئی بحث معلق نہ رہے، نہ اس کے متعلق کوئی غلط فہمی پیدا ہو۔ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں ان ہدایات کے پیش نظر مترجم کی ذمہ داری کس قدر بڑھ گئی تھی۔ ایک تو خطبات کا موضوع بجائے خود نہایت درجہ اہم اور اس کے مباحث بڑے دقیق اور پیچیدہ، دوسرے اس غیر معمولی قدرت کے باوجود، جو حضرت علامہ کو ادائے مطلب پر حاصل تھی، خطبات کی عبارتیں جن نئی نئی اصطلاحات، اشارات اور تلمیحات پر مشتمل ہیں ان کی وضاحت کے لئے ایک دفتر کی ضرورت ہوتی۔ لہذا سوال یہ تھا کہ حضرت علامہ کے نزدیک جن خیالات اور تصورات کو کسی قدر کھول کر بیان کر دینا ضروری ہے انہیں یہاں تک کھولا جائے۔ اس لئے کہ عین ممکن ہے۔ مترجم کی احتیاط اس سلسلے میں اتنی بڑھ جائے کہ وضاحت طلب عبارتیں باوجود وضاحت غیر واضح رہیں، یا یہ کہ وہ ان کی وضاحت اپنے نقطۂ نظر سے کرنے لگے۔ پھر جیسا کہ حضرت علامہ کا ارشاد تھا، جوں جوں ترجمے کی رفتار ترقی اور مشکلات کی اطلاع ان کی خدمت میں پہنچتی رہی۔ یا جیسے جیسے مولانا سورتی اور مولانا اسلم نے کوئی استفسار فرمایا، مثلاً آیت نور ہی کے متعلق، تو اس امر میں کوئی شک وشبہ باقی نہ رہا کہ تمام و کمال نہیں تو ترجمے کے بعض اہم اجزا کا حضرت علامہ کے ملاحظہ سے گزرنا ضروری ہے۔ یہ گویا حضرت علامہ کی طرف سے اس کی ”نظرثانی“ ہوگی۔ مگر پھر جب ترجمہ اس مرحلے پر پہنچا کہ اس کی نظرثانی شروع ہوتی اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی صاف نظر آنے لگا کہ بعض مسائل کی تشریح ناگزیر ہے تو حضرت علامہ نے فرمایا کہ ترجمہ بامقدمہ نہیں ہونا چاہئے۔ انہوں نے لکھا مقدمے کی تکمیل راقم الحروف کو ان کے زیر ہدایت کرنا ہوگی۔ قارئین کو یاد ہوگا ۱۹۳۰ء ہی میں جب خطبات کا پہلا

نسخہ شائع ہوا تو حضرت علامہ کے اشارے سے ایک مختصر سا مضمون روزنامہ "انقلاب" میں شائع ہو چکا تھا اور جس سے مقصود یہ تھا کہ قارئین اس نکتے کو سمجھ سکیں کہ الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ میں فکرِ اقبال کا مقام کیا ہے۔

بہر حال یہ احتیاط اور یہ مصلحت تھی جس کے پیشِ نظر ترجمے کی رفتار اگرچہ نسبتاً سُست رہی، بایں ہمہ ۱۹۳۱ء کی ابتدا ہوئی تو اس کا زائد حصہ مکمل ہو چکا تھا لیکن پھر ہوا یہ کہ راقم الحروف کو اس کا سلسلہ دفعتاً روک دینا پڑا۔ اس کی وجہ تھی وہ غیر معمولی پریشانی اور غم و اندوہ جس کا سلسلہ ۱۹۳۳ء بلکہ ۱۹۳۵ء تک جاری رہا اور جس کا علم حضرت علامہ کو ہوا تو ازرہِ شفقت اور ہمدردی فرمایا کہ ترجمے کا سلسلہ رک جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ لہٰذا اس کی پھر سے ابتدا ہوئی تو ۱۹۳۲ء کے وسط میں اور تکمیل اس کے چند دنوں بعد۔ لیکن ۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۲ء تک حضرتِ علامہ زیادہ تر سفر میں رہے۔ بایں ہمہ ۱۹۳۳ء کے وسط میں جب راقم الحروف نے عرض کیا کہ ترجمہ مکمل ہو گیا ہے، مجھے اجازت دی جائے، حاضر خدمت ہو کر مقدمے کی تکمیل کر لوں تو ارشاد ہوا کہ خطبات کا جدید نسخہ چونکہ آکسفرڈ یونیورسٹی پریس میں طبع ہو رہا ہے اور اس میں کچھ لفظی ترمیمات کی گئی ہیں، لہٰذا بہتر ہو گا میں اس کی اشاعت کا انتظار کر لوں۔ اس اثنا میں حضرتِ علامہ "جامعہ ملیہ اسلامیہ" دہلی کی یہ درخواست بھی منظور فرما چکے تھے کہ ترجمہ اس کی طرف سے شائع ہو، گو بعض مشکلات کے باعث جو آگے چل کر پیش آئیں اربابِ جامعہ اس منظوری سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ اِدھر آکسفرڈ یونیورسٹی پریس کا نسخہ بھی کسی قدر دیر یعنی ۱۹۳۴ء میں طبع ہوا، ایک اور خطبے کے اضافے کے ساتھ۔ لہٰذا قدرتی بات تھی کہ اس کے ترجمے میں بھی کچھ وقت صرف ہوتا۔ مگر پھر اسی زمانے میں حضرتِ علامہ دفعتاً بیمار ہو گئے اور بیماری بھی وہ جس سے پھر کبھی صحت یاب نہ ہوئے۔ اس صورتِ حال میں ترجمے کی "نظرِ ثانی" یا مقدمے کی تکمیل کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ایک تو بہ سبب علالت، دوسرے اس لئے کہ ۱۹۳۴ء سے ۱۹۳۶ء تک راقم الحروف کی سب سے بڑی مصروفیت یہ تھی کہ روز، اور روز نہیں تو ہر

دوسرے یا تیسرے دن بالالتزام حکیم نابینا حکیم عبدالوہاب صاحب انصاری مرحوم و مغفور کی خدمت میں حاضر ہو کر حضرتِ علامہ کے مرض اور کیفیتِ مزاج کی اطلاع کرے اور پھر جیسے جیسے حکیم صاحب کی ہدایات ہوں دوائیں اُنکی خدمت میں بھیج دے۔ ۱۹۳۶ء میں البتہ جب راقم الحروف حضرتِ علامہ ہی کے ایما سے لاہور منتقل ہوا تو اس وقت ان کا مرض کہیں زیادہ ترقی کر گیا تھا اور ناممکن تھا کہ وہ اُس کاوش کے متحمل ہو سکیں جو ترجمے کی "نظرِ ثانی" میں پیش آتی۔ اس اثناء میں "جامعہ" سے بھی سلسلہ گفتگو منقطع ہو چکا تھا اور اس لئے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا کہ ترجمہ کی اشاعت کا اہتمام کیا جائے۔ البتہ ایک امید باقی تھی اور وہ یہ کہ حضرتِ علامہ صحت یاب ہو جائیں تو اس کام کی پھر سے ابتدا کر دی جائے لیکن یہ امید بھی افسوس ہے پوری نہ ہوئی جس کا اس لئے اور بھی دکھ ہے کہ حضرتِ علامہ کا خیال انہیں مطالب کو جو خطبات میں ادا کئے گئے اور زیادہ وضاحت بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرتِ علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تو یہ تھا کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیئے اس کے لئے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے لہٰذا خطبات میں بہت سی بحثیں اگر تشنہ رہ گئی تھیں، یا تشنہ چھوڑ دی گئیں تو اس اُمید میں کہ اربابِ نظر خود ان کو پھیلا کر سلسلۂ استدلال مکمل کر لیں گے۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور یہی حقیقی وجہ تھی ان کے اضطراب کی۔

پھر جب ۱۹۳۸ء میں حضرتِ علامہ کا انتقال ہو گیا تو خطبات کے ترجمے کی اشاعت کا خیال بھی ترک کر دینا پڑا۔ اس لئے کہ ترجمہ حضرت علامہ کے ایما سے کیا گیا تھا اور وہ انہیں کی امانت تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۳۸ء میں یا اس کے بعد جب کبھی اس کی اشاعت کا سوال اٹھایا گیا تو راقم الحروف نے یہی کہا کہ اس کا فیصلہ اب وہی حضرات کر سکتے ہیں جو حضرت علامہ کی طرف سے ان کے خانگی امور کی نگرانی کر رہے ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں البتہ جب بزمِ اقبال (اس وقت اقبال اکیڈمی) قائم ہوئی تو ترجمے کی اشاعت کا

خیال بھی از سرِ نو پیدا ہو گیا۔ بزم نے چونکہ حضرت علامہ کے فرزندِ دلبند ڈاکٹر جاوید اقبال سے ترجمے کی اشاعت کی باقاعدہ منظوری حاصل کر لی تھی، لہذا راقم الحروف سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ اس کا مسودہ بزم کے حوالے کر دے۔ ظاہر ہے راقم الحروف کو اس میں کیا اعتراض ہو سکتا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض ضروری امور کے تصفیے اور مسودے کی از سرِ نو ترتیب میں۔ کیونکہ اس کی تبییض کا مرحلہ ہمیشہ ٹلتا رہا۔ بہت کافی دن لگ گئے جس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء کے مسودات کو پھر سے جمع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ۲۵ برس کی مدت اور تقسیمِ ملک کے باعث کاغذات کی نقل و تحویل جن حالات میں ہوئی ان میں مسودے کا بہت سا حصہ بکھر اپڑا ہے۔ بعض یادداشتیں بھی مشکل سے دستیاب ہو سکیں۔ اس طرح قدرتاً مسودے کی حوالگی میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی، حتیٰ کہ ۱۹۵۶ء سے پہلے اس کی طباعت کا آغاز نہ ہو سکا۔ بحمداللہ کہ سال ڈیڑھ سال کی مدت کے بعد یہ مرحلہ بھی اتمام کو پہنچا اور خطبات کا وہ ترجمہ جو برس ہا برس سے ایک امانت کی طرح بند پڑا تھا، قارئین کے سامنے آ رہا ہے۔ کم و بیش ستائیس برس کے بعد!

راقم الحروف ابھی عرض کر آیا ہے حضرت علامہ نے اس امر کی بالخصوص ہدایت فرمائی تھی کہ مترجم ہر ایسی عبارت کو جس کا ترجمہ بسبب ایجاز کلام، یا جدید فلسفیانہ اور علمی افکار کی بحث میں کسی قدر مغلق یا عسیر الفہم نظر آئے بقدرِ ضرورت کھول دیئے، یعنی اسے ایک حد تک واضح الفاظ میں بیان کر دیا جائے ۱۹۳۰ء میں بھی جب حضرتِ علامہ نے دوسرے خطبے کے بعض اجزا کا ترجمہ ملاحظہ کیا تو اس طرح کی بعض عبارتوں کی وضاحت فرمائی، بعض میں ترمیم کر دی۔ لیکن یہ بڑی ذمہ داری کا کام تھا اور مترجم کسی عبارت کی توضیح یا اس میں تھوڑا بہت اضافہ کر سکتا تھا تو حضرتِ علامہ ہی کے ایما سے۔ لہذا وہ سب ایزادات اور توضیحات جو مترجم کے نزدیک ضروری تھیں اس امید میں جمع ہوتی رہیں کہ آکسفرڈ یونیورسٹی پریس کا نسخہ چھپ کر آ جائے تو اس کے حوالے سے

جہاں ترجمے کی "نظر ثانی" ہو جائے گی وہاں ان ایزادات اور توضیحات کا اضافہ بھی جیسے جیسے حضرت علامہ نے مناسب سمجھا کر لیا جائے گا، مگر افسوس ہے ایسا نہ ہو سکا اور اس لئے نظر بر حالات مترجم کے سامنے دو ہی راستے تھے۔ یا تو ان ایزادات اور توضیحات کا خیال ہی چھوڑ دے یا اگر ان کا اضافہ کیا جائے تو اس طرح کہ اس کی ساری ذمہ داری مترجم پر رہے۔ حضرتِ علامہ خود تو اس امر کا فیصلہ کر سکتے تھے کہ مترجم کی توضیحات کس حد تک درست ہیں، لیکن مترجم ایسا کوئی فیصلہ کیسے کر سکتا تھا۔ مگر پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ حضرت علامہ کی بعض توضیحات تو بہر حال موجود ہیں اور ان کا برقرار رکھنا بھی ضروری ہے، یہی مناسب معلوم ہوا کہ وہ سب توضیحات جن کا اضافہ مترجم نے اپنے قلم سے کیا ہے دو حصوں میں تقسیم کر دی جائیں۔ ایک وہ جو بشکل تصریحات کتاب کے آخر میں موجود ہیں (اور یہی ان کا زائد حصہ ہے) دوسری وہ جنہیں بشکل حواشی متن کے ذیل میں جگہ دی گئی ہے (اور نہایت مختصر ہیں)۔ حضرتِ علامہ کی معدودے چند توضیحات بھی حواشی ہی میں ملیں گی، دوسرے خطبے میں اور لفظ مصنف کے اضافے کے ساتھ، تاکہ ان میں اور دوسرے حواشی میں بآسانی امتیاز ہو سکے۔ پھر اگرچہ مترجم ان سب توضیحات کو دوسرے حواشی کی طرح متن ہی کے اندر قوسین میں شامل کر سکتا تھا اس لئے کہ ان سے عبارت کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں آتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، ایک تو اس لئے کہ یہ توضیحات معدودے چند اور جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ہے دوسرے خطبے سے متعلق ہیں، ثانیاً قوسین کی موجودگی۔ تاکہ اضافہ شدہ عبارت متن سے الگ رہے۔ نہ صرف حسنِ طباعت کے خلاف تھی، بلکہ متن کی روانی میں بھی حارج ہوتی۔ بایں ہمہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ ان سب حواشی کی حیثیت حواشی کی بجائے عبارت ہی کے ایک حصے، یعنی ان ناتمام جملوں کی ہے جن کے آگے چھوٹا سا خط اس لئے کھینچ دیا گیا ہے کہ قارئین چاہیں تو ان کو متن کے ساتھ ملا کر بھی پڑھ لیں۔ اس طرح ان کا مطلب شاید اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔ رہے وہ حواشی جن کی

نوعیت فی الواقعہ حواشی کی ہے سو ان کی تعداد بڑی محدود ہے۔ مزید یہ کہ ان کے آخر میں لفظ مترجم کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

مقدمے کے بارے میں البتہ راقم الحروف کو یہ عرض کرنا ہے کہ حضرتِ علامہ کی ناگہانی علالت کے باعث جس طرح ترجمے کی "نظرِ ثانی" نہ ہو سکی، بعینہٖ مقدمے کے لئے بھی وہ ان سے کوئی واضح ہدایات حاصل نہیں کر سکا، بجز اس کے کہ خطبات کے موضوع پر وقتاً فوقتاً جو گفتگوئیں ہوتی رہیں، یا مسائل زیرِ بحث کے متعلق حضرت علامہ نے اگر کبھی کچھ اشارات فرمائے وہ مترجم کے ذہن میں تھے اور مترجم نے انھیں ارشادات کی بناء پر چند ایک معروضات تمہیداً اسپردِ قلم کر دیں۔ بالفاظِ دیگر اس مقدمے کی حیثیت بھی اس "مقدمے" کی نہیں جو خیال تھا حضرت علامہ کے حسبِ ارشاد لکھا جائے گا، بلکہ ان سب باتوں کے ایک اجمالی تذکرے کی ہے جو اس سلسلے میں پیش آتی رہیں اور جن کی تفصیل کسی دوسری جگہ "مکتوباتِ اقبال" — میں ہے۔

قارئین کو معلوم ہے خطبات کا موضوع ہے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید، لیکن فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو لفظ الٰہیات قدرے وضاحت طلب ہے۔ ایک لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں الٰہیات عبارت ہے اس فکر سے جو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات پر مرتکز رہتا اور جملہ حقائق کی تشریح اس کے حوالے سے کرتا ہے۔ عام معنوں میں اس کا مطلب ہے مذہبیات یعنی وہ سلسلۂ بحث و استدلال جس سے ہر مذہب اپنے مخصوص تصورات کی تائید اور عقلی جواز کا سہارا ڈھونڈتا ہے لیکن جو بہت کم ہوتا ہے کہ فلسفیانہ غور و فکر کے معیار پر پورا اترے۔ اصل اس اصطلاح کی یونانی لفظ تھیالوجی ہے (تھیوس بمعنی اللہ) جسے گویا مابعد الطبیعیات کا مترادف سمجھنا چاہیئے، اس لئے کہ یونانی فلسفہ میں خدا (یا بہت سے خداؤں) کا وجود مسلم تھا اور اس کے مابعد الطبیعی غور و فکر کا سلسلہ اسی پر جا کر ختم ہوتا تھا۔ لہٰذا یہ جو مشرقی ادب میں افلاطون کے نام کے ساتھ "الٰہی" کا اضافہ کیا جاتا ہے اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ افلاطون کے فکر کی حیثیت مذہبی

تھی۔ اس لئے کہ باوجود اس کی مذہبیت کے ہم افلاطون کا شمار فلسفیوں ہی میں کریں گے۔ بہر حال یہاں جس امر پر زور دینا مقصود ہے وہ یہ کہ الٰہیات کا اصل موضوع ہے حقیقت کا ادراک اور اس کی تعیین و ترجمانی، اور یہی وجہ ہے کہ خطبات کے انگریزی عنوان 'مذہبی فکر' Religious Thought کے لئے اردو میں لفظ الٰہیات کا انتخاب کیا گیا۔ یوں بھی خطبات کا مدارِ بحث ہستی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر الٰہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کے ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا ویسا ہی جزو ہیں جیسے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔ حاصلِ کلام یہ کہ خطبات کی نوعیت سر تا سر علمی اور فلسفیانہ ہے۔

اس سلسلے میں لفظ مذہب کا صحیح مفہوم بھی ایک حد تک واضح کر دینا ضروری ہے۔ مذہب کا نام لیجئے تو ناممکن ہے ہمارا ذہن ذاتِ الٰہیہ کی طرف منتقل نہ ہو جائے اور پھر اس سے بعض مخصوص عقائد اور اعمال کی طرف۔ اس لئے کہ مذہب کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم نے خدا کی ہستی کا اقرار کر لیا خواہ اس اقرار کی نوعیت کچھ بھی ہو اور اس لئے اس کے پیشِ نظر زندگی کو ایک مخصوص اور معین سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ یوں مذہب کا مسئلہ زندگی کا مسئلہ بن جاتا ہے اور پھر مذہب کے راستے سے زندگی کا رخ کیجئے، یا زندگی کے راستے سے مذہب کا، دونوں صورتوں میں اس مسئلے کی حیثیت 'حیاتی' ہو جاتی ہے، یعنی ایک ایسے مسئلے کی جس کا حل زندگی کے لئے ناگزیر ہے اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ عالم جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، اس میں بمقابلہ حقیقت ہمارا موقف کیا ہے؟ اصولاً اور عملاً ہم اس میں کیا روش اختیار کریں تاکہ اس سے بہترین نتائج مرتب ہوں؟ لہٰذا یہ موقف 'مذہبی' ہو یا 'غیر مذہبی' جس طرح مذہب کی صورت میں اس کا

ایک نظری اور عقلی پسِ منظر ہوگا، بعینہٖ علم اور عقل پر اساس کے باوجود اس کی نوعیت مذہبی رہے گی۔ زندگی کو بہرکیف کسی نہ کسی مرحلے پر اس قسم کا کوئی موقف اختیار کرنا پڑے گا۔ خواہ دانستہ یا نادانستہ، اور جس میں عقلی اعتبار سے ہم پھر اسی مقام پر آجاتے ہیں جو مابعد الطبیعی غور و فکر کا نقطۂ آغاز ہے، گو اس غور و فکر میں ہم صرف عقل پر قناعت نہیں کریں گے۔ بایں ہمہ اس غور و فکر کی انتہا جس فیصلے پر ہوگی اس سے عقل کی تنقیص لازم نہیں آئے گی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا دار و مدار سرتاسر عقل پہ نہ ہو۔ عام مصطلحات میں ہم اس روش کو "ایمان" سے تعبیر کیا کرتے ہیں جس میں ہمارا منطقی فہم غلطی سے عقل کو ایمان کا منافی سمجھ لیتا ہے، حالانکہ ان کے درمیان کوئی نزاع نہیں۔ خطبات کے مطالعے میں بہرحال ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ الٰہیات کا حقیقی منصب اور مذہب کی صحیح حیثیت بہ لحاظ زندگی کے ایک مسئلے کے۔ تاکہ ہم اس نقطۂ نظر کو بہ تمام و کمال سمجھ سکیں جس کے ماتحت یہ خطبات ترتیب دئے گئے۔

پھر اس نقطۂ نظر کا سمجھ لینا اس لئے بھی ضروری ہے کہ خطبات میں وہ مسئلہ جو الٰہیات کا موضوع ہے عقلی اور مذہبی، بلکہ یوں کہنا چاہئے "حیاتی"۔ دونوں پہلوؤں سے زیر بحث آگیا ہے۔ ان کی ابتدا اگر اس سوال سے ہوتی ہے کہ عقل محض کی رسائی کیا حقیقت مطلقہ تک ممکن ہے تو انتہا اس پر کہ عقل و فکر کے علاوہ بعض اور تقاضے بھی ہیں جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ اس مسئلے کا جو مابعد الطبعیات کے سامنے ہے از روئے علم کوئی حل تلاش کریں اور جس سے ان خطبات میں از اوّل تا آخر ایک منطقی ترتیب قائم ہوگئی ہے۔ منطقی اس لئے کہ ایک ہی موضوع ہے جو اصولاً عقلی اور مذہبی۔ یا جیسا کہ ہم نے کہا تھا "حیاتی" اور اس لئے "اسلامی نقطۂ نظر سے پھیلتا چلا گیا ہے لیکن جس میں نہ عقل نے اپنی حدود سے تجاوز کیا ہے، نہ فکر وجدان سے متصادم ہے، نہ زندگی کو اس روش سے اِبا ہے جو مذہب اس کے لئے تجویز کرتا ہے اور نتیجہ یہ کہ اس ساری بحث میں اگر عقل ایمان سے ہم آہنگ ہے تو علم عمل سے۔ فکر اس حقیقت کا عقلی تصور ہے جس سے وجدان کو اتصال و تقرب

کی آرزو ہے۔ ایمان وہ موقف ہے جس کی بناء پر ہم زندگی کی تعمیر ایک مستقل اور محکم اساس پر کرتے ہیں۔ عمل بجائے خود یہ تعمیر جس سے فرد کو تکمیلِ ذات اور جماعت کو اپنے پیہم ارتقاء اور نشو و نما کا راستہ مل جاتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے اور دوسرے خطبے میں اگر اصل بحث "علم" کی ہے جس میں فکر اور وجدان کا جائزہ لیتے ہوئے ذات الٰہیہ کا اثبات کیا گیا ہے تو تیسرے اور چوتھے خطبے میں ذات الٰہیہ کے تصور، اس کی صفاتِ ہمہ، انسان اور کائنات، حیات بعد الموت، دعا، خیر و شر اور جبر و قدر ایسے مسائل کی، اور جس سے قدرتاً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں ہمارا مطمحِ نظر زندگی کے بارے میں کیا ہے۔ لہٰذا اسلامی ثقافت اور اسلامی نظامِ مدنیت، یا ریاست اور قانون کی بحث ناگزیر ہو گئی جس پر پانچواں اور چھٹا خطبہ مشتمل ہے۔ ساتویں خطبے میں یہ سب مسائل پھر زندگی کا مسئلہ بن کر ہمارے سامنے آجاتے ہیں اس لئے کہ انسان اور انسان کے ساتھ ساتھ عالمِ انسانی کے ایک جزو کی حیثیت سے ہم یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ ہماری اس عقلی کاوش، یا پختگی ایمان کی جسے ہم فلسفہ اور مذہب سے تعبیر کرتے ہیں، کوئی حقیقت ہے یا نہیں؟ ہماری تہذیب و تمدن کا مستقبل کیا ہے؟ ہماری تقدیر کیا؟ جس میں ہم پھر فکر سے علم اور علم سے مذہب یعنی اسلام کی طرف آجاتے ہیں اور جس میں اس امر کا اقرار کئے بن پڑتی ہے کہ ہماری ذات کسی ایسی برتر اور وسیع تر ذات سے وابستہ ہے جس نے کائنات اور اس کے ذرّے ذرّے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے۔ لہٰذا ان خطبات کا عنوان "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"۔ تشکیل، ایک نئے فکر کی تشکیل ہے۔ "الٰہیات" عقل اور ایمان کا وہ نقطۂ اتصال جس کی بنا علم پر ہے اور "اسلام" محسوس حقائق کی اس دنیا میں زندگی کا راستہ۔

لیکن ہو سکتا ہے یہاں پہنچ کر سوال کیا جائے، گو اس سوال کا یہ موقعہ نہیں کہ ایسا کوئی نقطۂ نظر کیا ممکن بھی ہے جس پر علم و عمل، فکر اور وجدان سب جمع ہو جائیں؟ جسے عقل قبول کر لے اور جس سے ادراکِ حقیقت میں ہمارا قدم

فی الواقع آگے بڑھتا رہے؟ اس کا جواب ہے کیوں نہیں۔ اس لئے کہ فکر اور وجدان کیا ہیں؟ وہ ذہنی اعمال جن کی نوعیت، اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف لہذا ان کا منصب بھی الگ الگ مگر جن میں اصلاً کوئی تصادم نہیں، اس لئے کہ وہ جس کل یعنی ہمارے شعور کی گہرائیوں سے اجزا کی شکل میں ابھرتے اور اور علم و عمل کی راہیں کھولتے ہیں بالآخر اسی میں گم ہو جاتے ہیں۔ بعینہٖ علم و عمل کے درمیان بھی ایک حیاتی رشتہ قائم ہے، گویا ایک کو دوسرا مستلزم ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عمل کا کوئی ذہنی پس منظر نہ ہو، یا علم کی حرکت سے عمل کوئی اثر قبول نہ کرے؟ یوں بھی عقل ہو یا ایمان ہمارے علم و عمل، فکر اور وجدان میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ ان کا ارتکاز کسی ایسی اساس پر ہوتا رہے جو شروع ہی سے ان کے اندر موجود ہے اور جس کے بغیر ناممکن ہے ان کا نشوونما جاری ہے۔ یونہی ان کے اندر زندگی اور حرکت پیدا ہوگی اور یونہی باہم دیگر ارتباط اور ہم آہنگی کی بدولت اظہارِ ذات کے نئے نئے مراتب ان پر منکشف ہوں گے۔ ہمارے نزدیک یہ ارتباط اور یہ ہم آہنگی ان کی سرشت میں داخل ہے۔ جس سے ان کا کوئی مظہر خالی نہیں۔ لہذا دیکھنا چاہئے وہ کیا مسئلہ ہے جو ان خطبات کا محرک ہوا اور جس سے علم و عمل اور فکر و وجدان کی بحث ناگزیر ہو گئی۔ یہی کہ ادراکِ حقیقت کی سعی میں ان کے کیا معنی ہیں؟ ان سے کچھ حاصل بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ یا پھر یہ کہ ہم اس مسئلے کو طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کریں؟ تاکہ اگر ایک زاویۂ نظر سے اس کا کوئی حل ممکن نہیں تو دوسرے زاویۂ نظر سے اس کا کوئی حل تلاش کیا جائے۔ اس لئے کہ جو مسئلہ اپنی جگہ پر ناگزیر ہے اور کسی نہ کسی رنگ میں اپنا ایک حل تلاش کر لیتا ہے اسے لاینحل چھوڑ دینا غلطی ہے۔

مثلاً اگر فکر نارسا ہے اور وجدان ناقابل اعتبار۔ اگر علم کا تعلق صرف مدرکاتِ حواس سے ہے اور عمل محض انضباطِ ذات کا ایک ذریعہ، یا اگر یہ سب اپنے اپنے رنگ میں حقیقت کے ترجمان ہیں اور اس لئے ایک ہی راستے پر

گامزن، یا سب نہیں صرف ایک مؤثر ہے باقی لاحاصل، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلے، یا مسائل کا فیصلہ، جو اس طرح پیدا ہو جاتے ہیں کس طرح کریں؟ زندگی کے حوالے سے یا زندگی کا ان کے حوالے سے؟ جیسے یہ کہ ہمیں ان میں کسی ایک کے جواب پر قناعت کر لینی چاہیے یا پھر ان سب کے جوابات کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ دیکھنا ہو گا کہ زندگی ہے کیا؟ ہم اس کو کیا سمجھتے اور اپنی ذات اور کائنات کے بارے میں کیا رائے قائم کرتے ہیں؟ مگر آپ کہیں گے یہ اپنی ذات اور کائنات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنا، یا زندگی کے حوالے سے مسائل یا مسائل کے حوالے سے زندگی کے متعلق کسی فیصلے پر پہنچنا کیا ضروری ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ سب مسائل چونکہ زندگی ہی سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے زندگی مجبور ہے کہ ان کا کوئی حل دریافت کرے۔ ثانیاً ان میں کوئی مسئلہ بھی ایسا نہیں جس کا حل زندگی پر اثر انداز نہ ہو، لہذا مصلحت یہی ہے اور زندگی کا مفاد بھی اس کا مقتضی کہ یہ حل غلط نہ ہو۔ لیکن پھر یہی امر کہ یہ حل غلط نہ ہو اس مسئلے کو ایک دوسری شکل میں ہمارے سامنے لے آتا ہے اور وہ یہ کہ فکر ہو یا وجدان، ہم اس بارے میں کوئی رائے بھی قائم کریں۔ یا زندگی میں ہماری روش کچھ بھی ہو، عقلی یا ایمانی یہ سارا مسئلہ آخر الامر علم ہی کا تو مسئلہ ہے۔ اس لئے کہ علم ہی کی بنا پر ہم یقین و اعتماد کے ساتھ اپنا کوئی موقف طے کر سکتے ہیں۔ مگر پھر علم کیا ہے؟ وہ عقلی کوشش جس سے مقصود ہے مدرکاتِ حواس کی بدولت "ذات" اور "غیر ذات" یعنی کائنات اور جو کچھ اس میں ہے اس کا ادراک، یا مدرکاتِ حواس کے علاوہ اس کا کوئی اور سر چشمہ بھی ہے جس سے اس کا رشتہ ایک حقیقتِ سرمدیہ سے جا ملتا ہے؟ اب بادی النظر میں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ ہمیں حقیقت کا تھوڑا بہت علم ضرور ہے جس میں فکر اور وجدان دونوں حصہ لیتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ کہ ہم اس سے بے تعلق بھی نہیں لیکن پھر اس کے ساتھ ساتھ ہمارا یہ احساس ان شکوک اور الجھنوں سے بھی تو خالی نہیں جو گویا علم اور عقل کا لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ

علم اور عقل ہیں جن کو زندگی کی آزمائش سے گزرنا پڑے گا، یا زندگی جسے علم اور عقل کی آزمائش درپیش ہے؟ بہ الفاظِ دیگر ہمیں چاہیئے جادۂ تحصیل و طلب میں ہمیشہ آگے بڑھتے رہیں، قطعِ نظر اس سے کہ اس کے معنی زندگی کے لئے کیا ہیں، یا یہ کہ ہمارے جادۂ تحصیل و طلب کا کوئی رخ ہے، کوئی سمت جس سے اس کے اندر کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں ہم کسی منزل کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ لیکن ہو سکتا ہے آپ کہیں زندگی تو نام ہی تحصیل و طلب کا ہے۔ اس میں جادۂ و منزل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تحصیل و طلب ہی میں اس کے حسن و ارتقاء اور نشو و نما کا راز مضمر ہے۔ لہذا یہ بحث کیوں کہ اس کے کچھ معنی بھی ہیں یا نہیں؟ بجا اور درست، بشرطیکہ ہم اس حقیقت کو فراموش نہ کریں کہ تحصیل و طلب کا عمل ایک مثبت عمل ہے جس کا یہ مطلب نہیں کہ زندگی ہمیشہ تکلیف دہ اضداد یا شکوک و اوہام میں الجھی رہے تا آنکہ ان کے اندرونی تصادم سے اس کی ہستی درہم برہم ہو جائے تحصیل و طلب کا منصب ہے اجزائے حیات کی شیرازہ بندی جس کے بغیر ناممکن ہے ہم اس وحدت کو جو عبارت ہے زندگی سے قائم اور برقرار رکھ سکیں۔ مزید برآں تحصیل و طلب کا عمل جزوی بھی ہو سکتا ہے، کلی بھی۔ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ کسی ایک پہلو سے حقیقت کی طرف بڑھیں، یا سب پہلوؤں کے پیشِ نظر مجموعاً اس کو سمجھنے کی کوشش کریں جیسا کہ بظاہر فلسفہ کو دعویٰ ہے ایک صورت میں ہم یہ دیکھیں گے کہ ہم نے جس پہلو سے جو مسئلہ چھیڑا تھا اس کی انتہا کہاں ہوئی۔ بصورت دیگر یہ کہ ان سب مسائل کا جو اس طرح پیدا ہوتے ہیں، اقتضا کیا ہے یعنی آخر الامر یہ سارا مسئلہ کیا شکل اختیار کر لیتا ہے، یہ اس لئے کہ بظاہر کچھ مسئلے اگرچہ فلسفیانہ ہیں، کچھ علمی، کچھ عملی، علیٰ ہذا القیاس کچھ اور جن سے ہم الگ الگ ہی بحث کر سکتے ہیں۔ یوں ہی ہم سمجھیں گے بحیثیت مسئلے کے کوئی مسئلہ ہے کیا اور یوں ہی کامیابی کے ساتھ ہم ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ سکتے ہیں لیکن ان سب کا تعلق چونکہ ایک ہی حقیقت سے

ہے جو طرح طرح سے ہمارے سامنے آتی ہے اور جس کو ہم طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا ان کا رشتہ اصلاً کبھی منقطع ہوا، نہ ہوگا۔ وہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں اور اس لئے باہم ارتباط اور ہم آہنگی پر مائل تاکہ سب مل کر اس منزل پر پہنچ سکیں جس کی انہیں جستجو ہے۔ لہذا کوئی بھی مسئلہ ہو ہم اس کے آخری فیصلے میں ایک کو دوسرے سے بے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ مثلاً اسی مسئلے میں جو زیر بحث ہے جس طرح عقل اور فکر کی ایک جگہ ہے ویسے ہی ہمارے ذوق وجدان اور واردات باطن کی اور اس لئے اس باب میں جو بھی فیصلہ ہوگا، آخر کار ان سب کی رضامندی سے ہوگا، خواہ یہ فیصلہ مثبت ہو یا منفی۔ حاصل کلام یہ کہ تحصیل وطلب کا عمل اگرچہ لامتناہی ہے لیکن اس کی ایک اساس ہے اور ایک عمود جو ہمارے اس احساس کا سرچشمہ ہے کہ ہم جس راستے پر چل رہے ہیں اس کا گزر اندھیروں اور سایوں میں نہیں ہوتا۔ وہ نورِ ہدایت سے منور ہے اور اس کثرت کو سمیٹتے ہوئے جس میں اس کا اظہار ہو رہا ہے بتدریج کسی بنیادی وحدت کی طرف لئے جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تحصیل وطلب کا ہر عمل خواہ جزوی ہو، خواہ کلی۔ اس کی نوعیت اپنی جگہ پر فیصلہ کن ہوگی اور پھر محض اس لئے کہ اس کی نوعیت فیصلہ کن ہوگی ہم سمجھتے ہیں ہمارے شعور اور ہمارے ارادوں میں سچ مچ کوئی مقصد کام کرتا اور کسی منزل کی سمت ہماری رہبری کر رہا ہے۔ لہذا نہ فلسفہ یعنی ہماری یہ کوشش کہ عقلاً حقیقت تک پہنچیں ایک سعی لاحاصل ہے، نہ مذہب کوئی سودائے خام اور ہماری یہ کوشش کہ ہم اپنے قوائے ذہنی اور ہوش وحواس کی مدد سے حقائق پر دسترس حاصل کریں، کوئی بے کار مشغلہ۔ لہذا یہ حیات فرد ہو، یا جماعت، اسے سیرت اور شخصیت کی تعمیر کہیے۔ یا تہذیب وتمدن کا فطری اور طبعی نشوونما جس نے رفتہ رفتہ ہمارے قوائے علم وعمل کو چھیڑا، ان سب کا وجود قائم ہے تو علم وحکمت کی طرح ہمارے اس تیقن کے سہارے کہ ہماری یہ جد وجہد عبث نہیں، ہمیں اس میں کسی نتیجے کا منتظر رہنا چاہیے، کیونکہ اس کی

ایک اساس ہے جس میں ہمارا تعلق کسی حقیقت سے قائم ہو جاتا ہے اور جس میں ہم بہوش و حواس اپنی عقل و فکر اور جذبات و احساسات یعنی ساری ذات کے ساتھ بالارادہ قدم اٹھاتے ہیں۔ لیکن جس کے باوجود کبھی خیال بھی نہیں آتا کہ ان میں باہم کوئی نزاع ہے، یا اگر کسی پہلو سے اور کسی رنگ میں ہے بھی تو دور نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ان سب کا منصب ایک ہی وحدت کی ترجمانی ہے جسے تمام و کمال سمجھنے کے لئے ہمیں کسی ایسے نقطۂ نظر سے کام لینا پڑے گا کہ ہماری عقل و فکر کا تعلق براہِ راست اس سے قائم ہو جائے۔ جب تک یہ نقطۂ نظر قائم نہیں ہوتا ہمارے غور و فکر ہی میں کوئی معنی پیدا ہوں گے، نہ علم و عمل میں۔ خواہ یہ زندگی ہے جو اِن کی آزمائش سے گزر رہی ہے، یا وہ زندگی کی آزمائش سے۔

لیکن یہ نقطۂ نظر اگر قائم نہیں ہوا، یا قائم ہوا بھی اور اس سے بہت کم اعتنا کیا گیا، تو اس کے کچھ وجوہ ہیں، مثال کے طور پر فکر ہی کو لیجئے۔ فکر اگرچہ ذہن انسانی کا وہ خاصہ ہے جس کا عمل دخل زندگی میں ہمیشہ جاری رہتا ہے اور رہے گا، مگر جس نے اس کل کو نظر انداز کرتے ہوئے جس کا وہ خود ایک جزو ہے، یعنی مجرداً جب فلسفہ کی شکل اختیار کی تو ان قوموں میں جو محسوس کی خوگر تھیں اور جن کا خیال یہ تھا کہ کثرت کا وجود اپنی جگہ پر مشتمل ہے۔ یہ ذہنی نقطۂ نظر تھا اور ظاہر ہے دیر تک قائم نہیں رہ سکتا تھا اس لئے کہ ناممکن تھا کثرت بطور کثرت اپنے عناصر میں کوئی مفاہمت پیدا کر سکتی۔ لہذا ذہنی تہذیب و تمدن نے مجرد فکر کا سہارا لیا اور مجرد فکر نے وحدت کی جستجو کی تو کثرت کے ساتھ ساتھ زمان و مکان کی اس دنیا کا بھی انکار کر دیا جس میں اس کا اظہار ہو رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کے نشو و نما نے اول اول جو راستہ اختیار کیا اس میں حقیقت صرف فکر تک محدود ہو کر رہ گئی۔ حالانکہ بحیثیت ایک کل حقیقت کے تصور کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس سے اشیاء، حوادث، یا یوں کہیے کہ واقعات اور حقائق کی دنیا باطل ہو جائے۔ یوں فلسفہ اور مذہب

میں کوئی تعلق قائم رہا، نہ فلسفہ اور تہذیب و تمدن میں۔ برعکس اس کے وہ ان کے پہلو بہ پہلو ایک حریف بلکہ انتشار خیز عنصر ثابت ہوا۔ چنانچہ فلسفہ کی یہ حیثیت کم و بیش آج بھی قائم ہے۔ کچھ ایسا ہی معاملہ مذہب کا ہے۔ بحیثیت ایک تقاضائے زندگی اس کا منصب یہ تھا کہ حقائق سے تمسک پیدا کرتے ہوئے اس کے لئے زیادہ سے زیادہ وسعت اور تقویت کا باعث ہو۔ لہٰذا اس کا ایک پہلو ضبط و انضباط بھی ہے جسے غلطی سے جب ترکِ عمل پر محمول کر لیا گیا تو اس کی حیثیت محض ظواہر کی رہ گئی اور اس لئے فکر اور فکر کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن کی اس دنیا سے بھی اس کا رشتہ کٹ گیا جس کی رہبری دراصل اسے مقصود تھی۔ مگر پھر تہذیب و تمدن کا وجود اپنی جگہ پر ناگزیر ہے، کیونکہ تہذیب و تمدن عبارت ہے ان تقاضوں سے جو گویا ہماری فطرت کا تار و پود ہیں لہٰذا اس کے نشو و نما نے اپنا ایک جداگانہ راستہ اختیار کر لیا اور زندگی کی وحدت ان تکلیف دہ اضداد میں بٹ گئی، جن کی اپنی ایک الگ الگ دنیا ہے اور اس لئے ہمارے سامنے ایک نہیں کئی راستے ہیں۔ یہ راستے کہیں نہیں ملتے، نہ یہ ممکن ہے کہ ایک خاص حد سے آگے بڑھ سکیں۔ ایک راستہ عقل و فکر کا ہے، ایک ایمان و یقین کا، ا ایک علم و حکمت اور ایک تہذیب و تمدن یا ان تقاضوں کا جو حیات فرد اور جماعت کی صورت گر ہیں لیکن جن کی نہ کوئی مشترک اساس ہے، نہ کوئی جامع اصول جو اِن سب کو کسی ایک منزل پر لے جائے۔ اندریں صورت ہماری کوشش یا تو یہ ہوتی ہے کہ وہ سب حد بندیاں جو ہمارے سوئے فہم نے فلسفہ اور مذہب، یا علم و عمل میں قائم کر رکھی ہیں جوں کی توں برقرار رہیں، یا کسی ایک کو تمام حقیقت سمجھتے ہوئے دوسرے کو اس میں ضم کر دیں۔ ہم سمجھتے ہیں یوں ہمارا ذہن شاید انتشار اور خلفشار سے محفوظ رہے گا، یا پھر ہم عقل اور ایمان کی فرسودہ اور لاطائل بحثوں میں الجھ جاتے ہیں اور نہیں سمجھتے کہ عقل و ایمان علم ہی کے دو پہلو ہیں۔ ان میں نزاع پیدا

ہوتا ہے تو اس وقت جب کسی ایک خیال کے مقابلے میں جسے ہم از روئے علم صحیح سمجھتے ہیں، کوئی دوسرا خیال پیش کیا جائے۔ لیکن اس صورت میں بھی تو یہ نزاع عقل اور ایمان کا نہیں ہوگا، عقل اور کسی دوسرے عقیدے، خیال یا نظریے کا ہوگا۔ اس لئے کہ ایمان تو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اور اس کا سرچشمہ ہے وہ تیقن جس سے علم میں علم کی شان پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ جہاں از روئے علم آپ نے ایک خیال رد کیا وہاں اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا خیال ضرور آپ کے ذہن میں موجود ہوگا یا نہیں تو جلد یا بہ دیر ہوجائیگا عقل اور ایمان بہر حال توأم ہیں اور توأم ہی رہیں گے۔ لیکن ہم اس باب میں جو غلطیاں کر رہے یا کر چکے ہیں انکی وجہ شاید یہ ہے کہ فلسفہ کا آغاز جیسا کہ مترجم عرض کر آیا ہے، وثنی العقیدہ قوموں میں ہوا، یا پھر بجز ایک استثناء کے ان لوگوں میں جن کا نقطۂ نظر ثنوی تھا یعنی جو حقیقی کا رشتہ واقعی سے نہیں جوڑ سکے، یا شاید ہم نہیں سمجھتے وہ کیا تقاضا تھا جس نے ہمارے شعور کو حرکت دی ہمیں شاید اپنے ذوقِ تجسس اور فکر و وجدان کے حقیقی منصب کا بھی احساس نہیں ہماری متناہی فہم جس زورِ استدلال، جس منطقی تحلیل و تجزیے، یا جن اصطلاحات و ترکیبات اور جس فنی مہارت اور صناعت پر نازاں ہے، اس میں ہمیں یہ بھی خیال نہیں رہا کہ ہمارے شعور کی بنیادی حیثیت کیا ہے، اس کا وظیفہ اور کارفرمائی کیا ہے لہٰذا ہم نے اس وحدت کو جس کی کثرت دراصل علامت ہے اس کی لامتناہیت، تنوع اور فراوانی کی متضاد اور متعارض اجزاء میں تقسیم کر رکھا ہے۔ حالانکہ یہ تضاد اور تعارض صرف ہماری فہم تک محدود ہے اور اس کا راز یہ کہ فکر کی حرکت قائم رہے۔ مگر پھر کفر کی حرکت قائم رہے گی تو یوں ہی کہ اگر ایک پہلو سے اسے اپنا راستہ مسدود نظر آتا ہے تو دوسرے پہلو سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے۔ یہ نہیں کہ ان راہ گیروں کی طرح جو عرض راہ میں بیٹھے اپنے سفر کے آغاز و انجام سے غافل ہو چکے ہیں، کسی ایک مرحلے پر آکر رک جائے مانا کہ فکر کا یہ سفر بڑا طویل اور دشوار گزار ہے۔ لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ

اس کی کوئی اساس ہی نہیں۔ اس لئے کہ اس کا یہی سفر اس کی زندگی کا راز ہے کیونکہ یہ مذہب ہو یا تہذیب و تمدن یا ہمارے تصوراتِ علم و حکمت ان سب کے ڈانڈے کہیں نہ کہیں ضرور مل جاتے ہیں، گو ایک نئے، جداگانہ اور مخصوص انداز میں۔ ان کا ایک نقطہ اتصال ہے جس کے آگے بڑھتے ہوئے ہم اس وحدت تک پہنچ جاتے ہیں جس سے ہماری فطرت کے آگے الگ تقاضوں کی شکل میں ان کا صدور ہوا۔ حقیقت ایک ہے اور لا۔ اضداد اور اس لئے ہم جس دنیا میں رہتے ہیں اشتراکات اور توافقات کی دنیا ہے، تفریقات اور معارضات کی نہیں ہمیں نہیں بھولنا چاہیئے فکر کو حق کی آرزو ہے، علم کو تیقن اور عمل کو کسی محکم اساس کی۔ مزید یہ کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ان میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ وہ ایک کل کی شکل اختیار کر لیں اور اس لئے فکر جب ہی فکر ہے کہ اس کل پر مرتکز ہو جائے جس کی اسے خود بھی طلب ہے۔ مغرب اور مشرق کی تاریخِ فکر بیشک اس قسم کے نظامات فلسفہ سے خالی نہیں جن میں انسان اور کائنات کے ساتھ ساتھ زندگی کی بھی ایک جگہ ہے لیکن ان فلسفوں کی روح چونکہ سرتاسر خیالی اور زمان و مکان کی اس دنیا سے بیزار ہے جس میں انسان اپنے عزائم اور مقاصد اور اپنی آرزوؤں اور قدروں کے لئے ایک سازگار ماحول کی تلاش کرتا ہے تاکہ وہ اپنی زندگی میں باعتماد و وثوق قدم اٹھا سکے، لہٰذا ان فلسفوں نے کوئی راہِ عمل پیدا کی، نہ سکون و اطمینان کی وہ کیفیت جس کی ذہنِ انسانی کو اس لئے طلب تھی کہ جس کائنات کے بدلتے ہوئے احوال و شوٴن اسے ہر لحظہ مضطرب رکھتے ہیں وہ اس میں اپنا کوئی مستقل مقام اور موقف متعین کر سکے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ تو خطبات کی اہمیت دوگونہ ہے۔ ایک تو اس لئے کہ ان میں فکر کی ماہیت نہایت خوبی سے متعین ہو گئی ہے۔ فکر لاحاصل نہیں، نہ اس کو کسی سہارے کی ضرورت ہے۔ وہ اپنی کارفرمائی میں آزاد ہے اور اس قابل کہ اس کی حرکت قائم رہے تو حقیقتِ مطلقہ تک جا پہنچے، یعنی

اسے اپنے تصور میں لے آئے۔ لیکن جس سے اتصال اور تقرب پیدا ہو گا تو کسی دوسرے ذریعے سے۔ بایں ہمہ اس سے فکر کی آزادی یا نتیجہ خیزی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ برعکس اس کے عقل اس کا ساتھ دے کر اپنے لیے اور زیادہ تقویت اور نشو و نما کا سامان پیدا کر لیتی ہے۔ دراصل ذہنِ انسانی کا رجحان یا تو اس طرف رہا ہے کہ عقل ہی سب کچھ ہے یا اس طرف کہ عقل کچھ بھی نہیں۔ یا پھر ہم ایک عقل کے لئے کسی دوسری عقل کا سہارا تلاش کرتے ہیں حالانکہ عقل ہر حالت میں عقل ہے خواہ نظری ہو، خواہ عملی۔ اس سے تو عقل میں جزئی اور کلی کا وہ امتیاز ہی جو باعتبار اس کے وظیفے کے مولانا روم نے کیا تھا کہیں زیادہ بہتر اور مبنی بر واقعہ ہے۔ جزئی سے مطلب ہے کسی دعوے کی مخالفت یا موافقت میں اس کا اس غرض سے استعمال کہ اس کی تردید یا تائید کا جواز پیدا ہو جائے۔ مثلاً ہمارے اس دعوے کا کہ بجز عقل کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں، لہٰذا حقیقت وہی ہے جسے عقل حقیقت کہے۔۔ یہی وجہ ہے کہ عقلیت کے مقابلے میں جتنے بھی نظامات وضع ہوئے عقل ہی کی بناء پر ہوئے۔ عقل کا کلی استعمال البتہ عقل پر بحیثیت عقل نظر رکھتا اور یہ دیکھتا ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے۔ اس صورت میں ہماری نگاہیں کسی مخصوص دعوے کی بجائے چونکہ صرف نفسِ فکر اور نفسِ علم پر ہوتی ہیں، لہٰذا ہم ایک ایک کر کے جملہ حقائق کا جائزہ لیتے اور فکر کا رشتہ علم سے جوڑ دیتے ہیں۔ یوں بھی فکر کا مسئلہ علم ہی کا مسئلہ ہے اور یہ وہ حقیقت ہے جس پر ان خطبات کی بالخصوص نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ فکر ہو، یا وجدان، احوال و واردات، یا مدرکات حواس یہ سب علم ہی کا تار و پود ہیں اور انہیں کی صحیح ترکیب سے اس کا وجود طیار ہوتا ہے جس سے ان کا رشتہ قائم ہے تو ان کے کچھ معنی بھی ہیں، لیکن جس میں ذرا سا بھی فرق آیا تو پھر فکر کا رشتہ علم سے کٹ جائے گا۔ ہم سمجھیں گے ایک ادراک بالحواس ہے دوسرا محض ظن و تخمین حالانکہ اگر ہماری نگاہیں حقائق پر ہیں اور ہم اپنے شعور کے اس تقاضے کو خوب سمجھتے ہیں جو صرف جاننے پر قناعت نہیں کرتا، بلکہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ جس چیز

کو جانا گیا یعنی جس کا علم حاصل ہوا اس کے معنی و مطلب کیا ہیں، تو ان میں باہم کوئی مغائرت نہیں رہے گی۔ دراصل ہمیں کہنا چاہیئے تھا کسی شے کا جاننا اور اس کے معنی و مطلب کو سمجھنا ایک ہی بات ہے۔ اس لئے کہ علم کا کام بھی حکم لگانا ہے۔ وہ بھی ایک تصدیق ہے، لہٰذا فکر اور علم ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں جن کا توازن قائم ہے تو اس بحث و نزاع کا سلسلہ خود بخود ختم ہو جائے گا جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے علمی نظریات اور فلسفیانہ تصورات، یا فلسفیانہ تصورات اور علمی نظریات باہم دگر متفاوت اور اس لئے احقاقِ حق یا دوسرے لفظوں میں ایمان و یقین کے لئے لاحاصل ہیں۔ اب علمی نظریات اور ان کی فلسفیانہ تعبیر یا فلسفیانہ تصورات اور ان کی علمی تنقید تو ایک نظری مسئلہ ہے جس سے زندگی کو دور کا تعلق ہے، لیکن ایمان و یقین کی دنیا اگر علم اور غور و فکر کی دنیا سے الگ رہی اور حق کا وجود مشتبہ ہو گیا تو یہ امر بڑا تشویش ناک ہوگا۔ اس صورت میں یا تو ہم اپنے آپ کو علم کے اشارے پر چھوڑ دیں گے، یا عقل کی رہنمائی قبول کرتے ہوئے اس سے وہ کام لیں گے جس کی درحقیقت وہ اہل نہیں، یا پھر ہماری خواہش ہوگی کہ دونوں کو زندگی سے بے دخل کر دیں جو قطعی ناممکن ہے، یا پھر زندگی عبارت ہے جس وحدت سے اس کو داخل کی روحانی اور خارج کی مادی دنیا میں تقسیم کر دیں۔ راقم الحروف کے نزدیک فکر اور علم کی یہی بے ربطی جس کا اظہار طرح طرح کے مذاہب عمل یا آیتوں میں ہو رہا ہے، عصر حاضر کی سب سے بڑی غلطی ہے مگر جس کا ازالہ خطبات کے نقطۂ نظر کی پیروی سے باآسانی ہو سکتا ہے بہرحال خطبات میں فکر اور علم کا ربط جس خوبی سے قائم کیا گیا وہ جہانِ علم اور جہانِ فکر دونوں کی بہت بڑی خدمت ہے، بلکہ ہمیں کہنا چاہیئے ایک طرح کا اشارہ کہ ان کا نشوونما کس نہج پر جاری رہنا چاہیئے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خطبات کو بحث ہے تو ان مہمات مسائل سے جن سے گویا مطلق فلسفہ، مطلق علم اور مطلقاً مذہب کا وجود وابستہ ہے، یا مختصراً اس مسئلے سے جو مابعد الطبیعی اور حیاتی

اعتبار سے ہمارے سامنے ہے تو یہ دیکھ کر تسلی ہوتی ہے کہ ایک ایسا نقطۂ نظر بھی ہے جس پر ہماری ذہنی کدوکاوش اور مصالح عمل اس خوبی سے جمع ہو جاتے ہیں کہ یہ فلسفہ ہو یا مذہب یا محسوس حقائق کی اس دنیا میں تہذیب و تمدن کی زندگی ان میں باہم کوئی نزاع باقی نہیں رہتا۔ ہم سمجھتے ہیں وہ اپنے اپنے حدود، منہاجات اور مقولات میں آزادی کے باوجود ایک دوسرے سے بیگانہ نہیں۔ ان میں کوئی حقیقی ربط قائم ہے جس سے ہمارے خیالات اور تصورات کا سلسلہ اگر ایک طرف حقیقت سے جا ملتا ہے تو دوسری جانب زمان و مکان کی اس دنیا سے جس میں زندگی نے ہمیں طلب علم پر آمادہ کیا تھا۔ یوں ہماری ہستی اور ہمارے وجود میں کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اس طرح یہ کائنات ہی فریب نظر رہے گی، نہ اپنی آرزوؤں اور قدروں کے لئے ہمیں کوئی موہوم اور دوسرا عالم تلاش کرنا پڑے گا۔ برعکس اس کے ایک کامیاب زندگی کے لئے ہماری عملی کشمکش وہی رنگ اختیار کر لے گی جیسے ہمارا اخلاق اور روحانی نصب العین۔ لیکن جس میں ہم اپنے غور و تفکر اور واردات باطن کے ساتھ ساتھ واقعیت کی اس دنیا سے منہ نہیں موڑیں گے جو محسوس حقائق اور لحظہ بلحظہ بدلتے ہوئے واقعات اور حوادث کی شکل میں ہمارے سامنے آتی اور جو ہا کسی عمل پر مجبور کرتی ہے۔ پھر اس نقطہ نظر کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس سے فلسفہ کا رخ اس طرح متعین ہو جاتا ہے جس سے من حیث الکل اس کے اس منصب میں کہ حقیقت کا ادراک حاصل کرے سرمو فرق نہیں آتا۔

ثانیاً اسلامی فکر کی روایت پھر سے تازہ ہوئی تو خطبات کی بدولت۔ مترجم نے عرض کیا تھا فلسفہ کا نشو و نما بجز ایک استثنا کے ان قوموں میں ہوا جن کا نقطۂ نظر وثنی تھا یا ثنوی۔ لہذا انھوں نے یا تو زمان و مکان کی دنیا کو باطل ٹھہرایا، یا حقیقت کو دو متضاد اور متصادم اجزا میں تقسیم کر دیا۔ اس سے حیات انسانی کے لئے جو افسوسناک نتائج مرتب ہوئے ان کا ذکر بے سود

ہے، الّا یہ کہ ہمارا دل و دماغ اب بھی ان تفریقات سے پورے طور پر آزاد نہیں ہوا جو ہماری کم نظری یا سوئے فہم نے قائم کر رکھی ہے۔ برعکس اس کے مسلمانوں کی دنیا توحید کی دنیا تھی اور یہی وہ استثنا ہے جس نے زندگی کے دوسرے پہلوؤں کی طرح فکر کا رُخ بھی اس حقیقت کی طرف پھیر دیا کہ وثنی۔ ثنوی فلسفہ کی نظر جس مابعد الطبیعی وحدت پر ہے اس کے ماورا ایک اور وحدت بھی ہے "حقیقی وحدت"۔ جو دراصل فکر کا مقصود اور جس کی عقلی ترجمانی میں ان کی ذہنی کاوشوں کا اظہار جس غور و تفکر میں ہوا اس کی صحیح قدر و قیمت ابھی تک متعین نہیں ہوئی۔ حالانکہ اس خالص اسلامی فکر کو اس فکر سے الگ کرنے کی ضرورت ہے جس کو تاریخ فلسفہ میں روایتاً قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ تصور کیا جاتا ہے۔ دراصل عالمِ اسلام میں فلسفیانہ غور و تفکر کے نشو و نما میں کئی محرک کام کر رہے تھے۔ ایک اولین اور اہم ترین۔ اسلام جس کی بنا کتاب اللہ پر ہے اور کتاب اللہ علم و حکمت کی اساس ہے۔ لہٰذا یہ کوئی مخصوص فکر نہیں ہوگا جس کی اساس قرآن مجید پر رکھی جائے گی، بلکہ فکر مطلق جس کا خود فلسفہ محتاج ہے۔ اس لئے کہ اگر فلسفہ عبارت ہے ذہنِ انسانی کے اس عقلی تقاضے سے کہ من حیث الکل حقیقت کا ادراک حاصل کرے تو وہ اپنا منصب جب ہی پورا کر سکتا ہے کہ اس کا نشو و نما قرآن مجید پر مرتکز رہے یعنی انسان کی صحیح اور سادہ فطرت۔ "فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا" پر۔ ثانیاً مسلمان جو فلسفہ کے ان معنوں میں تو ضرورت مند نہیں تھے جن معنوں میں ان کے ثنوی اور وثنی خیال پیش رو کیونکہ بغیر اس کے ناممکن تھا وہ اپنے مخصوص تصورِ حیات یا تصورِ عالم کی تشریح و توسیع کر سکتے۔ وہ اس کے اخذ و اکتساب پر مائل ہوئے تو اس لئے کہ ان کے افکار و خیالات کا رُخ اسلام سے ہٹنے نہ پائے یا پھر اس لئے کہ اسلام سے باہر مہذب دنیا کی عقلی کاوشیں مفکرین اسلام کے لئے جو مسائل پیدا کر رہی تھیں، مخالف یا موافق، ان کا جائزہ لیا جائے۔ ثالثاً امتِ اسلامیہ کا اپنا ذوقِ تجسس اور رابعاً وہ نو اسلام قومیں جنہوں

نے اگرچہ اسلام تو قبول کر لیا تھا لیکن جن کی روایات ابھی تک غیر اسلامی تھیں اور جن کا ذہن بار بار اس وثنی، ثنوی فلسفہ کی طرف منتقل ہو جاتا جس نے ان کے دل و دماغ کی پرورش کی تھی اور جس سے غالباً وہ اپنے نئے عقائد کی مصالحت کا راستہ تلاش کر رہے تھے، لیکن جس کی مسلمانوں نے بڑے شد و مد سے نفی کی۔ مگر پھر اس وقت جب اسلامی مشرق کا دل و دماغ صدیوں کے زوال و انحطاط کے باعث مضمحل ہو چکا ہے، اہل مغرب کچھ اپنے غرورِ علم اور کچھ ان ذہنی تعصبات کے زیر اثر جن کا تعلق قومی اور مذہبی رقابتوں سے ہے۔ مثلاً اہلِ یورپ کی یہی کوشش کہ فکرِ یونان اور فکرِ حاضر کی برتری بطور ایک امر واقعہ تسلیم کر لی جائے۔ ہماری تاریخ فلسفہ کو جس انداز میں پیش کر رہے ہیں وہ بڑا گمراہ کن ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ مسلمانوں کا اپنا کوئی فکر ہی نہیں تھا جو ایک مہمل سی بات ہے، اس لئے کہ جس دستورِ حیات نے علم و عمل کی دنیا میں ایک بنیاد دی اور ہمہ گیر انقلاب پیدا کر دیا تھا یہ کیسے ممکن ہے کہ اس سے افکار و خیالات کا ایک نیا رُخ متعین نہ ہوتا۔ یہ رُخ متعین ہوا اور عالمِ اسلام کی ذہنی کاوشوں نے عقل و فکر کی رہنمائی جس نئے انداز میں کی اس کے لئے ہمیں اپنی میراثِ فلسفہ کا پھر سے اور بالاستیعاب مطالعہ کرنا چاہئے یہ ہمارا کام ہے مستشرقین کا نہیں۔ ہم ہی اپنے تاریخی افکار کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر سکتے ہیں اور ہم ہی وہ روایت از سرِ نو قائم کریں گے جس کا تعلق خالصاً اسلامی فکر سے ہے۔

مگر پھر ہمارے ان الفاظ یعنی ”اسلامی فکر“ سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس سے کسی خاص نقطۂ نظر کی تائید و حمایت مقصود ہے، اس لئے کہ فلسفہ کا اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے، اس کا کام ہے آزادانہ تحقیق۔ لیکن سوال یہ ہے کس کی؟ لہٰذا فلسفہ مجبور ہے کہ اپنا ایک مقصد اور ایک سمت معین کرے۔ مگر یہ سمت اور یہ مقصد جب ہی معین ہو گا جب ذہن انسانی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ اس عقلی تقاضے کی صحیح نوعیت تمام و کمال سمجھ لے جو حقیقتاً

اس کی علت ہے۔ اس لئے کہ فلسفہ کی تعریف بہ اعتبار اس کے تاریخی نشو ونما کے اس طرح بھی تو کی جا سکتی ہے کہ یہ عبارت ہے اس عقلی کاوش سے جو قومیں اس لئے کرتی ہیں کہ ان کے شعور ذات سے ان کی حیاتِ عملی و ذہنی میں جو گوناگوں مسائل پیدا ہو جاتے ہیں ان کا کوئی حل تلاش کریں اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر قوم کا فلسفہ نتیجہ ہے اس کے اجتماعی ماحول کا جس سے ناممکن ہے وہ اپنا قدم باہر رکھ سکے۔ اس لئے کہ یہ اس کے تہذیبی اور ثقافتی احساسات ہی تو ہیں جس کے استحکام کی دراصل اسے آرزو ہوتی ہے لہذا ہر فلسفہ کی ایک غرض ہو گی۔ یہ غرض فلسفۂ یونان نے بھی پوری کی، ہندو اور کسی دوسرے فلسفہ نے بھی جیسے دورِ حاضر کے مغربی فلسفہ نے مغربی تہذیب و تمدن کی۔ پھر اگرچہ اس صورت میں بھی فلسفہ کا مقصودِ حقیقی ایک حد تک پورا ہوتا رہے گا اس لئے کہ یہ محسوس حقائق، واقعات اور حوادث ہی کی دنیا ہے جس میں اس کا آغاز ہوتا ہے، لیکن تمام و کمال اور جیسا کہ چاہیئے تھا ویسے نہیں۔ اس کی شرطِ اول ہے شعور انسانی کی کامل پیداوار شرط ثانی ان موانع کا سدباب جو اس کے راستے میں حائل ہوں۔ اب اصولاً اسلام ہی وہ نقطۂ نظر ہے جس سے یہ دونوں شرائط بدرجہ اتم پوری ہو جاتی ہیں، خواہ مسلمانوں کی اپنی غلطیاں اس سلسلے میں کچھ بھی ہوں مگر جس کے باوجود انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک "اسلامی فکر" کا ارتقا ضرور رہا۔ چنانچہ یہی فکر ہے جس کی تشکیلِ نو کا فریضہ خطبات میں نہایت خوبی سے سرانجام دیا گیا اور پھر یہی فکر دراصل انسانی فکر ہے، ان معنوں میں کہ اس کی توجہ فلسفہ کے بنیادی مسائل کے ساتھ ساتھ اس امر پر بھی ہے کہ علم و عمل کی اس دنیا سے جس کا فی الحقیقت وہ ایک جزو ہے، اس کا رشتہ منقطع نہ ہونے پائے۔ مثلاً یونہی کہ مطلق فلسفہ کے لئے یہ مسئلہ کہ فکر رسا ہے یا نارسا، اگر موت اور زندگی کا مسئلہ ہے تو علم و عمل کے لئے بھی اس کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ اندریں صورت سوال یہ ہو گا کہ ہمارے علم میں کیا تیقن کا کوئی عنصر

موجود ہے؟ ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے اور یہ کہاں تک ممکن ہے کہ ادراکِ حقیقت میں ہم اس سے کوئی مدد لے سکیں۔ بعینہٖ ہمیں فیصلہ کرنا ہوگا کہ اگر عمل کو فی الواقع کسی محکم اساس کی طلب ہے تو فکر اور علم کی حیثیت اس باب میں کیا ہے؟ پھر اسلام ہے جس نے سمع و بصر اور فواد و قلب کے ساتھ ساتھ بار بار فکر اور علم پر زور دیا اور جسے ہم نظر انداز نہیں کر سکتے۔ لہٰذا خطبات نے اس بنیادی مسئلے کے ضمن میں کہ فکر رسا ہے یا نارسا، اس روایت کی پھر سے تجدید کی جس کی انتہا غزالی پر ہوئی، یا جس سے گویا اس بحث کا آغاز ہوا۔ اپنی عالمگیر اور مخصوص دونوں حیثیتوں سے۔ لہٰذا ہمیں چاہئے اس کل کے پیشِ نظر جو عبارت ہے زندگی سے اور جس کی ترجمانی ہم کبھی مذہب کبھی فلسفہ اور کبھی تہذیب و تمدن کے حوالے سے کرتے ہیں، اسلامی فکر کا سلسلہ اور آگے بڑھائیں تاکہ ان روایات کی قدر و قیمت متعین ہو سکے جو اسلاف سے ہمیں ورثے میں ملیں۔ بعینہٖ جیسے ان مسائل میں جن کی طرف گویا ضمناً اشارہ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اشاعرہ کا نظریۂ جواہر، یا وہ ذہنی بغاوت جو فلسفۂ یونان کے خلاف رونما ہوئی اور جس سے ہمارا ذہن ایک ایسی ہی بغاوت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کا تعلق ایک دوسرے خطۂ ارض "ارض یورپ" سے تھا۔ پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہی بغاوت تھی جس نے فکرِ حاضر کا راستہ صاف کیا، حالانکہ اس کا زمانہ کہیں موخر تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی تعلق تو نہیں تھا؟ تھا تو کیا؟ مترجم کی رائے بہر حال یہ ہے کہ مؤخر الذکر کا وجود اول الذکر کے وجود سے بے تعلق نہیں تھا۔

پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خطبات ہی تو ہیں جن کی بدولت اسلامی روایتِ فکر کا احیا ہوا تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ قرآنِ پاک ہی اس غور و تفکر کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی بنا رکھی گئی۔ لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک ہمارا ذہن تاویل و تعمیر کے اس سلسلے سے ہٹ کر جو اسلام کی مخالفت اور موافقت، یا انفرادی اور اجتماعی احوال

کے پیشِ نظر تہذیب و تمدن کے پیدا کردہ احوال سے مصالحت کی کوشش میں وقتاً فوقتاً جاری رہا اور اب تک جاری ہے، تعلیمات قرآنی پر مرتکز نہیں ہو جاتا۔ جب تک ہم نہیں سمجھتے اسلام کا مطمحِ نظر عالمِ انسانی کے بارے میں کیا ہے۔ وہ ہم سے کس قسم کی زندگی کا طالب ہے۔ ہمارے اخلاقی اور مادی نشو و نما کے ساتھ ساتھ حیاتِ فرد اور استحکامِ جماعت کی طرح تہذیبِ انسانی کے حفظ و ارتقاء کی اساس کن اصولوں پر رکھتا ہے، لہٰذا بحیثیت ایک جامع اور ہمہ گیر تحریک کے اس کا ماضی کیا تھا، حال اور مستقبل کیا ہے۔ ہماری حیاتِ ملّی کا گزر کن کن مراحل سے ہوا۔ وہ کیا مشکلات تھیں جو ہمیں اپنے ثقافتی نصب العین اور مذہبی اور روحانی زندگی کے اظہار میں پیش آئیں ہماری میراثِ علم و حکمت اور سرمایۂ ادب و فن کیا ہے۔ ہم نے تاریخِ عالم کا رُخ کس طرف موڑا۔ اس کا صحیح رُخ ہے کیا اور یہ کیسے ممکن ہے ہم حسبِ سابق ان قوتوں کو پھر سے اپنے تصرف میں لائیں جو تقدیرِ انسانی کی صورت گر ہیں اور جس کے بغیر نہ ہمارے اخلاق و روحانیت ہی کے کچھ معنی ہیں، نہ اعمال و عقائد کے۔ ہماری نگاہ عالمِ انسانی پر ہونی چاہیئے۔ اس کے پیہم رد و بدل، اضطراب و انقلاب مگر اس کے باوجود تدریجی تعمیر و تشکیل پر۔ ان وثنی نظامات اور مذہبی تحریکات پر جن سے دنیائے قبل اسلام متشکل ہوئی، جیسے اس شدید مذہبی تعصب اور اس بڑی ہی زبردست اخلاقی اور تہذیبی مزاحمت، علیٰ ہٰذا اس نسلی اور قومی منافرت اور نارواداری پر جس کا تعلق دنیائے بعد اسلام، بالخصوص مغرب اور مغربی تہذیب و سیاست کے غلبے اور استیلا سے ہے۔ لیکن اس باب میں ہماری پہلی اور سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ ہم قرآن مجید کا مطالعہ بطور ایک کتاب کے کریں۔ یہ نہیں کہ پہلے سے قائم شدہ افکار اور تصورات کو لے کر اس سے اپنے ارادوں اور مقاصد کی تائید اور جواز کا سہارا ڈھونڈیں۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے وہ کیا دستورِ حیات تھا جس کی تکمیل حضورِ رسالت مآب صلعم کے مقدس اور بابرکت ہاتھوں سے

اس طرح ہوئی کہ صدیوں کے زوال و انحطاط اور طرح طرح کی بدعات اور فتنوں کے باوجود اس کی اصل حقیقت نہ کبھی ارباب بصیرت سے چھپ سکی، نہ عالمِ اسلام کی تاریخ ان ہستیوں سے خالی رہی جن کی زندگی کا مقصد ہی یہ تھا کہ عملاً اس کی ترجمانی اور قیام و بقا کی سعی کرتے رہیں۔ جب تک یہ نہیں ہوگا ہم نہیں سمجھیں گے کہ وہ کیا تعلیمات تھیں جن سے ہمارے ماضی کی تشکیل ہوئی اور جن سے گویا عالمِ انسانی کی تقدیر وابستہ ہے۔ لیکن اس سلسلے میں ہماری سب سے بڑی رکاوٹیں دو ہیں۔ ایک فتنۂ استشراق، دوسرا ہمارا زوالِ علم۔ فتنۂ استشراق کی حیثیت تو اس ذہنی یلغار کے پیشتر دستے کی ہے جس سے یورپ کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ عالمِ اسلام کے دل و دماغ کو اس درجہ مجروح اور مضمحل کر دے کہ وہ اپنے ماضی سے بیزار اور مستقبل سے مایوس ہو جائے، حالانکہ اس کا خطاب دراصل اپنے ہی نفس سے ہے تاکہ فکرِ یونان اور تہذیبِ حاضر کے آزادانہ نشو و نما کے مفروضے پر مغرب کی الگ تھلگ اور ایک طرح سے منتخب انسانیت کا جو افسانہ انھوں نے وضع کر رکھا ہے اس کے متعلق ان کا ذہن آسودہ رہے پھر اس کے مقابلے میں ہمارے زوالِ علم کا حال یہ ہے کہ ہم ان مغالطوں اور معارضوں یا علمی اور نظری خامیوں کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو ان کی تحقیق و تفتیش، مطالعے اور تنقید میں جا بجا ملیں گی۔ یہ اس لئے کہ ہم جس فضا میں سانس لے رہے ہیں وہ مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب و تمدن کے تصرف اور استیلا کے باعث ان خیالات سے معمور ہے جن پر علمِ حاضر کی انتہا ہوئی۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں علم و حکمت کی تاریخ یا تہذیب و تمدن کا کوئی منظم اور مربوط بیان ہے تو وہی جو اہلِ مغرب پیش کرتے ہیں۔ ہمارے پاس کچھ ہے تو چند متفرق اور منتشر حقائق، چند ادھورے اور بے ربط نظریات اور اس لئے ہمارا غور و فکر اور ہمارا ذوقِ تجسس بالآخر وہی راستہ اختیار کر لیتا ہے جو دانایانِ فرنگ کا ہے اور اس لئے ہم بھی ایک طرح سے وہ سب نتائج قبول کر لیتے ہیں جو مغربی علم و فضل نے ہمارے ماضی و حال کی تعبیر

میں قائم کر رکھے ہیں۔ حالانکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اس علم و فضل سے اور آگے بڑھنے کی کوشش کریں اور اس پر قانع نہ رہیں، یعنی اس کے بے چون و چرا اتباع کی بجائے ابداع سے کام لیں۔ ہمیں فکرِ مستعار اور فکر خلاق میں فرق کرنا ہوگا۔ فکر مستعار کی روح ہے اخذ و اکتساب اور اس لئے ناممکن ہے وہ ان حدود و قیود سے آزاد ہو سکے جو خارج سے اس پر عاید ہوتی ہیں۔ فکرِ خلاق اس کے برعکس ماضی و حال پر یہ نقد و تفحص نظر ڈالتا اور ایک شان اجتہاد کے ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ اگر اس میں اور کسی دوسرے فکر میں کچھ مشابہت ہے تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ ذہنِ انسانی کو اساساً جن مسائل سے سابقہ پڑتا ہے ان کی حیثیت ایک ہے لہذا وہ ان سب سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہوئے ہمارے سامنے ایک نیا نقطہ نظر پیش کرتا ہے۔ راقم الحروف نے کہا تھا خطبات کی اساس تعلیمات قرآنی پر ہے اور اس کا یہ دعویٰ غلط نہیں۔ قرآن مجید ہی کی تعلیمات نے صاحبِ خطبات میں وہ نظر پیدا کی جس نے ان حقائق کا اعتراف کرتے ہوئے جو ہمارے شعورِ ذات اور اس لئے علم و عمل کا نقطہ آغاز ہیں ایک ایسے فکر کی طرح ڈالی جس کی شان خلاقی اور جامعیت کا یہ عالم ہے کہ اس نے حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو اُن نقائص اور فرو گزاشتوں سے پاک ہے جو مختلف نظاماتِ فلسفہ میں بالعموم کسی نہ کسی پہلو سے باقی رہ جاتی ہیں اور جو ہماری اس پریشانی اور پراگندہ خیالی کی علت ہیں کہ فلسفہ کا تعلق شاید کسی ایسے عالم سے ہے جس میں واقعیت کی کوئی جگہ نہیں۔ بایں ہمہ اس فکر کو اپنی آزادانہ روش کی طرح نفسِ فکر کی آزادی پر اصرار ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ حقیقت کی ترجمانی میں ہم اپنے اصل اجتہادات اور سعی و کاوش کا سلسلہ برابر جاری رکھیں۔ دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کر دیا تھا قرآن مجید ہے اور قرآن مجید ہی سے ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا اس

لئے کہ خطبات میں بحیثیت خطبات اس فکر کی اساسات ہی پیش کی جاسکتی تھیں جس میں صاحبِ خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصلحات سے کام لیا تو ہم ''گرفتارانِ فرنگ'' کی خاطر، اس لئے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان کے مخاطب افکار حاضرہ سے بخوبی واقف اور مشرق و مغرب کی تاریخ فلسفہ، علیٰ ہذا تہذیب و تمدن پر پوری پوری نظر رکھتے ہیں یوں بھی فکر اگر فکر ہے تو اس کا نشو و نما جن مراحل سے گزر کر اب جس منزل پر آپہنچا ہے اس کو جدید علمی فضا کی رعایت سے جدید زبان ہی میں پیش کیا جاسکتا تھا۔ بہرحال خطبات کے مباحث ایک نئے فکر کی تمہید ہیں۔ اسلامی اور ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہونا چاہیئے کہ انسانی، فکر کی۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ان معروضات کے بعد ترجمے کے بارے میں بھی چند باتیں عرض کر دی جائیں۔ مترجم کی کوشش از اول تا آخر یہ رہی کہ ترجمہ حتی الوسع انگریزی متن کے عین مطابق ہو۔ چنانچہ یہ مطابقت الفاظ و ترکیبات ہی میں نہیں جملوں کی طوالت اور اختصار میں بھی قائم ہے، الّا یہ کہ بجد مجبوری اسے اپنی طرف سے کسی عبارت میں تھوڑا بہت اضافہ یا ردو بدل کرنا پڑا اور وہ بھی زبان کی رعایت یا ایضاح مطلب کے لئے۔ دیباچے کے ترجمے میں البتہ دو ایک مقامات پر یہ مطابقت قائم نہیں رہی، کیونکہ یہاں تحشیے یا تصریح کا کوئی موقعہ ہی نہیں تھا مصطلحات میں بھی، جہاں کہیں کسی لفظ پر ایک گول دائرہ بنا ہے وہ اصطلاح۔ مترجم نے یہی احتیاط مد نظر رکھی اور کوشش کی کہ کوئی اصطلاح نامانوس یا ہماری قدیم مصطلحات سے مختلف نہ ہو تاکہ ہماری روایات علم کا سلسلہ جو ایک غیر زبان میں تعلیم کی بدولت مدّت ہوئی ٹوٹ چکا ہے، از سر نو قائم ہو جائے۔ لہٰذا راقم الحروف نے جہاں کہیں ضرورت تھی فرہنگِ مصطلحات میں مختصر سے تصریحی شذرات کا اضافہ بھی کر دیا ہے تاکہ اربابِ نظر کو اگر ان میں کوئی سقم نظر آئے تو از رہِ کرم مترجم کو مطلع فرمائیں، جیسے

حواشی یا تصریحات کے سلسلے میں یا کسی اور پہلو سے۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس نسخے کی ترتیبِ ثانی میں۔ جب بھی اس کا موقعہ آیا۔ ان کی اصلاح کر دی جائے۔

مترجم نے عرض کیا تھا بیس پچیس برس کے ایاب و ذہاب اور مسلسل پریشانیوں میں اصل ترجمے کے مسودات بکھرے پڑے تھے۔ ان کی ترتیب اور از سر نو تسوید کوئی معمولی کام نہ تھا اور اسے جن ہاتھوں نے جہاں تک سرانجام دیا ان کا شکریہ بہر حال فرض ہے۔

مترجم ان کا سپاس گزار ہے۔

سید نذیر نیازی

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف

حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دل مرداں شکار

حرف تہ دارے بانداز فرنگ
نالۂ مستانۂ از تار چنگ

اصل ایں از ذکر و اصل آں ز فکر
اے تو بادا وارث ایں فکر و ذکر

آب جویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل است و ہم وصل من است

تا مزاج عصر من دیگر فتاد
طبع من ہنگامۂ دیگر نہاد

خطاب بہ نژاد نو — جاوید نامہ

دیباچہ

قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ "فکر" کی بجائے "عمل" پر زور دیا جائے۔ یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وارداتِ باطن کی اس مخصوص نوع کو جو مذہب کے لئے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کائنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کر لیں۔ رہا عہد حاضر کا انسان سو اسے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشوونما کے ابتدائی ادوار میں حمایت کی، لہذا وہ ان واردات کا اور بھی اہل نہیں رہا، بلکہ انہیں شک و شبہے کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ ان میں وہم و التباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔ صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے تو بیشک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابل قدر خدمات سر انجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لئے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکے۔ وہ آج بھی انھیں طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو اُن لوگوں کے لئے وضع کئے گئے تھے جن کا تہذیبی مطمح نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطمح نظر سے بڑا مختلف ہے، قرآن پاک کا ارشاد ہے۔" وما خلقکم وبعثکم

الاکنفس واحدۃ"۔ اس آیت کا اشارہ جس حیاتی وحدت کی طرف ہے اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہو گی جو عضویاتی اعتبار سے تو زیادہ سخت یعنی شدید بدنی ریاضت کا طالب نہ ہو مگر نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے بآسانی قبول کر لے۔ لیکن پھر جب تک ایسا کوئی منہاج متشکل نہیں ہو جاتا، یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو "مدراس مسلم ایسوسی ایشن" کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے گئے، میں نے اسلام کی روایاتِ فکر علیٰ ہذا ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علمِ انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لئے بڑا مساعد ہے قدیم طبعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہذا جس قسم کی مادیت ابتداءً اس کے لئے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔ بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لئے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو اِن خطبات میں پیش کئے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔

محمد اقبال

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی مشاہدات[1]

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیئے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔ لیکن شاعرانہ واردات سے جو علم حاصل ہوتا ہے انفرادی ہوتا ہے یعنی اس شخص سے مختص جس پر یہ واردات طاری ہوں۔ وہ تمثیلی ہوگا، مبہم اور غیر قطعی۔ البتہ مذہب کے مدارجِ عالیہ شاعری سے بلند تر ہیں۔ وہ فرد سے جماعت کی طرف بڑھتا اور حقیقت مطلقہ کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کرتا ہے جو حدود انسانی سے ٹکراتی اور اس کے دعاوی کو وسعت دیتی ہے۔ وہ ہمیں توقع دلاتا ہے کہ ذات مطلق کا بلا واسطہ لقا ممکن[2] ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ کے خالص عقلی منہاج کا اطلاق کیا مذہب پر بھی ہو سکتا ہے؟ فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق — وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادّعا اور تحکّم پر ہو۔ اس کا منصب یہ ہے کہ فکر انسانی نے جو مفروضات بلا جرح و تنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے۔ معلوم نہیں اس

۱۔ یا ایک دوسرے لحاظ سے "علم بالوحی" اور "علم بالحواس" جیسا کہ حضرت علامہ نے ارشاد فرمایا۔ ملاحظہ ہو مقدمہ، نیز تصریح '۱' اختتام بحث میں اور فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم

۲۔ برعایت لغت قرآنی۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم

جستجو کی انتہا کیا ہو۔ انکار[1] یا اس امر کا صاف صاف اعتراف کہ عقلِ محض کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ناممکن ہے۔ برعکس اس کے مذہب کا جوہر ہے ایمان اور ایمان کی مثال یہ ہے کہ بے منت عقل جسے اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی شاعر نے "رہزن" کہا ہے اور جو انسان کے دلِ زندہ سے اس کی مخفی دولت چھین لیتی ہے[2]۔ ایک پرند کی طرح اپنا "بے نشان" راستہ دیکھ لیتا ہے۔ بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں، اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تاریخ صوفیہ اور متکلمین ایسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی، جس سے پھر اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لئے فکر کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی جہاں تک اصول و عقائد کا تعلق ہے پروفیسر وائٹ ہیڈ[3] نے مذہب کی تعریف بجا طور پر ان الفاظ میں کی ہے کہ "یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا، اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے، تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں"۔ لہٰذا اگر مذہب کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ ہمارا ظاہر و باطن بدل ڈالے اور اس کی رہنمائی کرے تو اور بھی ضروری ہے کہ ان عام حقائق کے بارے میں جن پر اس کا وجود مشتمل ہے، کوئی نزاع باقی نہ رہے یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال و افعال کی بنا کسی ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے۔ دراصل مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس

۱۔ کہ اس جستجو کی ضرورت ہی نہیں۔

۲۔ حضرت خواجہ فریدالدین عطار، "منطق الطیر" میں:۔

زانکہ ایں علم لزج چوں رہ زند ⁂ بیشتر راہِ دلِ آگہ زند

اس شعر کی طرف دوران گفتگو میں حضرت علامہ نے خود ہی اشارہ کر دیا تھا اور مجھے خوب یاد ہے حضرت علامہ نے یہ شعر اس درد بھرے دل سے نشید فرمایا کہ آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ مترجم

۳۔ Whitehead

کے بنیادی اصولوں کے لئے ہمیں معتقدات سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے۔ سائنس ہر منظم اور مدلل مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اب تک اس نے ایسا ہی کیا۔ لیکن مذہب ایسا نہیں کر سکتا کہ ہماری واردات اور تجربات کی دنیا میں جو اضداد پائے جاتے ہیں ان کو باہم تطبیق نہ دے یا جس ماحول میں ہمیں پیدا کیا گیا اس کی تصدیق و تثبیت سے انکار کر دے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے کیا خوب کہا ہے "مذہب کا ہر عہد عقلیت[۱] کا عہد تھا"۔ لیکن مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کیا جائے تو اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ فلسفہ کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔ بے شک فلسفہ کو حق پہنچتا ہے کہ مذہب پر حکم لگائے مگر جس چیز پر حکم لگانا مقصود ہے اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ فلسفہ کا یہ حق تسلیم کرے گی تو ان شرائط کے ماتحت جن کو اس نے خود متعین کیا ہے بالفاظِ دیگر جب فلسفہ مذہب پر حکم لگاتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اسے اپنے مدلولات[۲] میں کوئی ادنیٰ جگہ دے۔ مذہب فلسفہ کا کوئی شعبہ نہیں، کیونکہ یہ محض فکر ہے، نہ احساس، نہ عمل، بلکہ انسان کی ذاتِ کلّی کا مظہر۔ لہٰذا فلسفہ مجبور ہے کہ مذہب کی قدر و قیمت کے باب میں اس کی مرکزی حیثیت کا اعتراف کرے۔ اسے ماننا پڑے گا کہ فکرِ انسانی کا عمل ترکیب و ائتلاف مرتکز ہوتا ہے تو اسی ایک نقطے پر[۳] پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سر چشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے۔ دوسرا

۱۔ ملاحظہ ہوں تصریح "ب" آخر بحث میں۔ مترجم

۲۔ ملاحظہ ہو مقدمہ، علیٰ ہذا فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم

۳۔ یعنی ہماری یہ کوشش کہ ہم اپنے افکار و تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے ان کا رشتہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں، مذہب کے واسطے سے ممکن ہے۔ مترجم

من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے زمانی[1] گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلبگار ہے تو فکر اس کے راستے پر رُک رُک کر قدم اٹھاتا[2] اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً اس کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لئے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے لقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو[3] انہیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں[4] نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔

اب جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلعم کی ذاتِ مبارک ہی سے ہوگیا تھا۔ آپؐ ہمیشہ یہ دعا فرماتے: "اے اللہ مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر![5]" آگے چل کر صوفیہ اور متکلمینِ اسلام نے اس سلسلے میں خدمات سرانجام دیں وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک نہایت درجہ سبق آموز باب ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں افکار کے ایک مرتب نظام کی کیسی سچی طلب تھی اور وہ حق سے کس قدر مخلصانہ عقیدت رکھتے تھے۔ مزید یہ کہ وہ کیا حدود اور کیا علائق تھے جن کی وجہ سے الٰہیاتِ اسلامیہ کی مختلف تحریکیں اتنی بارآور نہیں ہوئیں جتنی کسی دوسرے عہد میں ہوتیں۔ پھر جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں فلسفۂ یونان کی حیثیت تاریخِ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے۔ لیکن جب ہم علمِ کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں جن کا ظہور فلسفۂ

۱۔ یعنی ایک دوسرے رنگ میں قدیم اور حادث۔ مترجم

۲۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات، حرف "فکر"۔ مترجم

۳۔ بطور ذرائع علم۔

۴۔ Bergson

۵۔ اللّٰھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی۔ اللّٰھم ارنی الاشیاء کما ھی

یونان کے زیرِ اثر ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیتِ مجموعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔ سقراط کی توجہ صرف عالمِ انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہوسکتا ہے، نہ کہ نباتات اور حشرات، یا ستاروں کی دنیا۔ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات، جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھّی ایسی حقیر شے بھی وحیِ الٰہی[۱] سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدّل کا مشاہدہ کیا جائے، نیز دن رات کے اختلاف، تاروں بھرے آسمان اور بادلوں کا جو فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگردِ رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا ہم اس کی بناء پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر[۲] کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عنداللہ اپنے اعمال وافعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعہ میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ بہ الفاظِ دیگر انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دو سو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور پر نہیں کہ قرآن پاک کی روح اساساً یونانیت[۳] کے منافی ہے۔ اس انکشاف نے ان کے اندر جو ذہنی بغاوت پیدا کر دی تھی اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ آج تک نہیں کیا گیا۔ بہر حال یہ کچھ اس بغاوت اور کچھ

۱۔ ملاحظہ ہو تصریح ''ج'' آخر بحث میں۔ مترجم

۲۔ بطور ذریعۂ علم اعضائے حواس کی حیثیت سے۔ مترجم

۳۔ ملاحظہ ہو تصریح ''د'' آخر بحث میں۔ مترجم

غزالی کے ذاتی حالات کا تقاضا تھا کہ امام موصوف نے مذہب کی بنا فلسفیانہ تشکک پر رکھی حالانکہ یہ مذہب کی کوئی محکم اساس ہے نہ تعلیماتِ قرآنی کے مطابق آگے چل کر غزالی کے حریف اعظم ابنِ رشد نے جو گویا باغیوں کے خلاف حکمتِ یونان کی حمایت میں سینہ سپر تھا، ارسطو کی پیروی میں بقائے عقل فعال[1] کا عقیدہ وضع کیا، جس کا ایک زمانے میں فرانس اور اٹلی کے ذہنی حلقوں پر بڑا اثر تھا۔ لیکن جو میری رائے میں اس تصور کے سرتاسر خلاف ہے جو قرآن پاک نے نفس انسانی کی قدرو[2] قیمت اور مقصود و منتہا کے بارے میں قائم کیا۔ یوں ابن رشد اسلام کے ایک نہایت اہم اور پُر معانی تصور کے فہم سے قاصر رہا اور نادانستہ ایک ایسے فرسودہ اور سُست رگ فلسفۂ حیات کے نشو و نما کا سبب بنا جس سے انسان کو نہ تو اپنی ذات میں کوئی بصیرت حاصل ہوتی ہے نہ خالق کائنات اور کائنات میں[3]۔ اشاعرہ میں البتہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا، صحیح راستے پر گامزن تھے اور انہوں نے فلسفۂ عینیت[4] کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی۔ مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیتِ مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے۔ رہے معتزلہ سو ان کا خیال تھا کہ مذہب نام ہے عقائد کا، یہ

۱۔ کہ روح (نفس، بہ اصطلاحِ فلاسفہ و متکلمین)، ایک شئے بسیط اور اصول کلی ہے اور اس لئے غیر فانی۔ لہذا نفس فرد کو بقا حاصل نہیں، گو ابن رشد کو اس سے انکار بھی نہیں تھا۔ مترجم

۲۔ یعنی انسان کی ذات، خودی (ایگو)۔ مترجم

۳۔ اس لئے کہ یوں انسان کا رشتہ حقائق سے منقطع ہو جاتا اور اس کے قوائے عمل شل ہو جاتے ہیں۔ مترجم

۴۔ عینیت کے لئے ملاحظہ ہو تصریح "ہ"۔ مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک حقیقت غیر مادی ہے۔ مترجم

نہیں کہ وہ منجملہ ان حقائق کے ہے جو زندگی کے لئے ناگزیر ہیں[1]۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے فہم میں انہوں نے غیر تصوری[2] طریقہ ہائے فکر سے مطلق کام نہیں لیا اور اس لئے مذہب کی حیثیت ان کے یہاں منطقی تصورات کے ایک نظام سے زیادہ نہیں رہی جس کی انتہا پھر ایک سلبی روش پر ہوئی[3]۔ معتزلہ یہ نہیں سمجھتے کہ علم کی دنیا میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالمِ محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کر لے۔

بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ[4] شان پائی جاتی تھی۔ کچھ یہی حیثیت اٹھارہویں صدی میں کانٹ[5] کو جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہلِ جرمنی کے لئے بجز اس کے چارہ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی، جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس کی "تنقیدِ عقلِ محض[6]" سے عقلِ انسانی کی حدود واضح ہو گئیں تو حامیانِ عقلیت کا وہ ساختہ پرداختہ طومار جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعہ باطل ہو کر رہ گیا۔ لہٰذا ٹھیک کہا گیا ہے کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا

۱۔ یعنی زندگی عبارت ہے جن حقائق سے ان میں ایک مذہب بھی ہے۔ مترجم

۲۔ بالفاظ دیگر "محسوس" سے متعلق، ورائے عقل۔ مترجم

۳۔ اس لئے کہ جو حقیقت اس نظام سے باہر رہی اس سے انکار کر دیا گیا۔ مترجم

۴۔ "ا" ملاحظہ ہو تصریح "و" آخر بحث میں۔ مترجم

۵۔ Kant

۶۔ Critique of Pure Reason

تقریباً یہی نتیجہ غزالی کے فلسفیانہ تشکک سے دنیائے اسلام کے لئے مرتب ہوا۔ یہ اور بات ہے کہ امام موصوف اپنے اس تشکک میں کسی قدر آگے بڑھ گئے تھے۔ غزالی نے بھی اس بلند بانگ مگر بے روح عقلیت کا زور ہمیشہ کے لئے توڑ دیا جس کا رجحان ٹھیک اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں۔ لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق ہے اور وہ یہ کہ کانٹ نے اپنے اصول و کلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذاتِ الٰہی کا ادراک ممکن ہے۔ برعکس اس کے غزالی نے فکرِ تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رُخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے۔ لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ رکھتے ہوئے بھی[1] اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے۔ امام موصوف نے مجموعی لامتناہی[2] کا مشاہدہ چونکہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا اس لئے انہیں یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی بھی ہے اور نارسا بھی۔ لہٰذا انہیں فکر اور وجدان کے درمیان ایک خط فاصل کھینچنا پڑا[3]۔ امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے[4]۔ علیٰ ہذا یہ کہ فکر سے اگر متناہیت اور نارسائی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے بے نتیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لئے کہ فکر زمان مسلسل[5] سے وابستہ ہے۔ بایں ہمہ یہ خیال کہ فکر بالطبع متناہی ہے اور

۱۔ خواہ ان سے مذہب کی تائید کا پہلو نکلتا ہو یا تردید کا۔ مترجم

۲۔ یا حقیقت من حیث الکل۔ مترجم

۳۔ اس سلسلے میں امام موصوف کا رسالہ "مشکوٰۃ الانوار" بلکہ احیاء العلوم کی بعض عبارات بالخصوص توجہ طلب ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ امام موصوف کا نقطۂ نظر شاید اتنا سخت نہیں تھا جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ۔ مترجم

۴۔ عضوی یعنی ان کا نشو و نما ایک دوسرے پر موقوف ہے بعینہٖ جیسے کسی زندہ جسم کے اعضا کا۔ یہ گویا طبیعی مادی کے مقابلے میں حیاتی نامی کا تصور ہے۔ مترجم

۵۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات نیز تصریح "ذ" آخر میں۔ مترجم

اس لئے ممکن نہیں لامتناہی تک پہنچ سکے اس غلط نظریے پر مبنی ہے جو علم کے باب میں ہم نے فکر کے طریقِ ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے اور جس کی وجہ ہے ہمارے منطقی فہم کی خامی، کیونکہ منطقی فہم میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ باہم دگر متزاحم انفرادیتوں کی اس کثرت کو جو اس کے سامنے ہے کسی وحدت میں ضم کر سکے[1] یوں ہمیں شبہ ہوتا ہے کہ فکر نارسا بھی ہے اور بے نتیجہ بھی۔ حالانکہ منطقی فہم کے اندر یہ استعداد ہی نہیں کہ اس کثرت کا تصور ایک مربوط و مرتب نظام کی شکل میں کر سکے۔ اس کا کوئی منہاج ہے تو تعمیمات۔ لیکن تعمیمات کا دارومدار چونکہ مشابہتوں پر ہے لہذا یہ بجائے خود وہ فرضی وحدتیں ہیں جن سے محسوس اشیاء کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اپنی عمیق تر حرکت میں البتہ فکر اس قابل ہے کہ اس موجود لامتناہی تک جا پہنچے[2] جس کے سلسلے ظہور و شہود میں مختلف متناہی تصور محض آنات کا حکم رکھتے ہیں۔ لہذا فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے، ساکن نہیں اور باعتبار زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے۔ گویا جہاں تک اظہارِ ذات کا تعلق ہے فکر کی مثال ایک "کل" کی ہے جسے اگر بقیدِ زمانہ دیکھئے تو قطعی تخصیصات کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیگا اور جن کا ادراک ہم ایک دوسرے کے حوالے ہی سے کر سکیں گے[3] بالفاظ دیگر ان کے کچھ معنی ہیں تو اپنے ذاتی تشخص میں نہیں بلکہ اس وسیع تر "کل" میں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں اور جیسے قرآن پاک نے "لوحِ محفوظ"

۱۔ یہ اس لئے کہ منطق کی عینک سے دیکھئے تو ہر شے کا وجود دوسری شے سے الگ ہوگا اور ہر انفرادیت کے مقابلے میں ایک دوسری انفرادیت۔ لہذا ہماری یہ کوشش کہ ان میں وحدت پیدا کریں ناکام رہے گی۔ مترجم

۲۔ جو ہر شے میں جاری و ساری ہے۔

۳۔ یعنی ان تعینات (؟) کا جو ہمارے تصور میں تو آ جاتے ہیں لیکن جن پر الگ الگ نظر رکھی گئی تو ہم ان کا مطلب سمجھنے سے قاصر رہیں گے۔ مترجم

سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ یہ لوحِ محفوظ ہی وہ "کل" ہے جس میں علم کے جملہ غیر متعین امکانات[1] ایک حقیقت حاضرہ کی طرح شروع ہی سے موجود ہیں اور جو زمانہ مسلسل میں اپنا اظہار متناہی تصورات کے ایک ایسے تواتر کی شکل میں کر رہا ہے جس کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ سب تصور کسی ایسی وحدت میں ضم ہو جائیں گے جو ابتدا ہی سے ان میں مضمر ہے۔ دراصل علم کی حرکت[2] میں لامتناہی کی یہی موجودگی ہے جس نے متناہی فکر کو ممکن کر رکھا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے[3] فطرت کے متناہی اجزا تو بے شک ایک دوسرے سے الگ اور منفرد رہتے ہیں مگر فکر کے متناہی اجزا کی یہ صورت نہیں۔ فکر بالطبع تحدید سے آزاد ہے اور اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اپنی انفرادیت کے تنگ حلقے میں مقید رہے۔ اس کے ماورا جو وسیع عالم ہے اس میں کوئی شے بھی اس سے بیگانہ نہیں بلکہ یہ بظاہر وہی بیگانہ عالم ہے جس کی زندگی میں بتدریج حصہ لیتے ہوئے فکر اپنی حدود کو توڑ ڈالتا اور اس لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے جو بالقوہ اس میں پوشیدہ ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ فکر میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو محض اس لئے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہی بھی مضمر رہتا ہے۔ وہی اس کے شعلۂ آرزو کو برقرار رکھتا اور وہی اس کی بے پایاں جستجو میں اس

۱۔ جن سے ہم ابھی تک بے خبر ہیں۔ مترجم

۲۔ حرکت سے مطلب ہے ذہن کی وہ حرکت جسے علم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس میں اس کا مختلف تصورات کی طرف بڑھتے رہنا ناگزیر ہے۔ گویا وہ ایک حرکت پذیر اور ارتقائی عمل ہے جس میں ہم لحظہ بلحظہ آگے بڑھتے ہیں۔ لیکن یہ ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کی طرف بڑھنا جب ہی ممکن ہے کہ لامتناہی کا وجود اس کے اندر شامل رہے۔ یونہی وہ ایک نظام کی صورت میں معلوم سے نامعلوم کی طرف بڑھے گا۔ مترجم

۳۔ اس لئے کہ یہ عمل کسی کل کا جز ہو گا اور بحیثیت جزو "کل" کی طرف بڑھتا رہے گا۔ مترجم

کو سہارا دیتا ہے۔ فکر کو نارسا ٹھہرانا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کا ہم کنار ہونا ہے لامتناہی سے۔

پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے[1]۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں خارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ بات یہ ہے کہ پچھلی متعدد صدیوں میں جب عالمِ اسلام پر ذہنی غفلت اور بے ہوشی کی نیند طاری تھی، یورپ نے ان مسائل میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو دلی شغف رہا ہے[2]۔ قرونِ وسطیٰ سے لے کر اب تک جب اسلامی مذاہب الٰہیات کی تکمیل ہوئی، انسانی فکر اور تجربے کی دنیا میں غیر معمولی وسعت پیدا ہو چکی ہے فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبے نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر جن سے اس کے ماحول نے ترکیب پائی، فضیلت کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے۔ نئے نئے نقطہ ہائے نظر ہمارے سامنے آ رہے ہیں، قدیم مسائل کو جدید تجربات کی روشنی میں حل کیا جا رہا ہے، نیز کئی ایک اور نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے عقلِ انسانی زمان و مکان اور علیت ایسے بنیادی مقولات کی دنیا سے بھی

۱۔ ملاحظہ ہو تصریح ''ح'' آخر بحث میں۔ مترجم

۲۔ لہٰذا مغربی فلسفہ کے مسائل سرے سے مغربی ذہن کی پیداوار نہیں جیسا کہ تاریخ فلسفہ کے غلط مطالعہ اور غلط تعبیر سے خیال ہوتا ہے۔ مترجم

آگے نکل جائے گی۔ پھر جوں جوں افکار سائنس ترقی کر رہے ہیں، انسانی علم و ادراک کے متعلق بھی ہمارے تصورات بدل رہے ہیں۔ آئن اسٹائن[1] کے نظریئے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے ماتحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے[2]۔ لہٰذا اگر اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی پود کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے دین کی تعلیمات پھر سے اجاگر کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ لیکن مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی نظرثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیلِ جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مرتب ہوئے۔ مزید برآں ہمیں وسطِ ایشیا کی اس دعوت سے بھی غافل نہیں رہنا چاہیے جس کا رُخ عام طور پر مذہب لیکن بالخصوص اسلام کے خلاف ہے اور جس نے ہندوستان[3] کی سرحد عبور کرتے ہوئے اب اس ملک میں بھی قدم آ رکھا ہے۔ اس تحریک کے بعض داعی مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوئے۔ چنانچہ ان میں سے ایک یعنی تُرک شاعر توفیق فطرت[4] کی جسارت

۱۔ Einstein ۲۔ ملاحظہ ہو تصریح "ط" آخر بحث میں۔ مترجم

۳۔ قبل از تقسیم ۔ مترجم

۴۔ ولادت ۱۸۶۷ - م 1915 - وطن استنبول۔ مدرسہ محمودیہ رشدیہ آق سرائے اور پھر سرائے سلطانی غلطہ (قسطنطنیہ) میں تعلیم پائی۔ بچپن ہی سے شعر گوئی کا شوق تھا۔ نصف عمر دینی اور نصف لادینی رجحانات میں بسر کی (شاید پورا گھر مسلمان بھی نہیں تھا)۔ استبداد کے خلاف بہت کچھ لکھا گو سلطان عبدالحمید ثانی کی مدح سرائی بھی کی)۔ ترکی نسل پر بڑا فخر کرتا تھا۔ سرکاری عہدوں پر مامور رہا۔ درس و تدریس کی خدمات بھی سرانجام دیں۔ ملاحظہ ہو کوئی سی تاریخ ادبیات ترکیہ۔

مگر اس شاعر کا نام توفیق فطرت بتایا جاتا ہے اور یہاں اشارہ غالباً اسی کی طرف ہے توفیق فطرت کے نام سے کسی شاعر کا پتہ نہیں چلتا۔ مترجم

کا تو یہ عالم ہے کہ وہ ہمارے فلسفی شاعر مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کا کلام اپنی دعوت کی تائید میں استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں۔ چنانچہ ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کروں تاکہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔ مزید یہ کہ اس طرح جو سلسلۂ بحث قائم ہو اس کا ایک بنیادی سا خاکہ قائم کرنے کے لئے ہم اس تمہید خطبے میں اس مسئلے پر بھی نظر ڈالیں کہ علم کی نوعیت کیا ہے اور مذہبی مشاہدات کی کیا۔

قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ بنیادی پہلو ہے جس کے پیشِ نظر گوئٹے[1] نے بہ اعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکر من[2] سے کہا تھا "تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں۔ ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے، کوئی بھی انسان اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ دراصل اسلام کا مسئلہ ان دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم دگر متصادم بھی ہیں اور متجاذب بھی اور جن کی نمائندگی گویا مذہب اور تمدن سے ہوتی ہے[3]۔ چنانچہ یہی مسئلہ ہے جو شروع شروع میں مسیحیت کو پیش آیا اور مسیحی تعلیمات کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے سرمایہ کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تھلگ اور مستقل وجود ہو اور جسے بانیٔ مسیحیت کی بصیرت کے مطابق فروغ ہوتا ہے تو اس دنیا کی قوتوں سے نہیں جو انسان کی روح کے باہر واقع ہیں بلکہ خود اس کے اندر ایک نئے عالم کے انکشاف سے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا پورا اتفاق

۱۔ Goethe ۲۔ Echermann

۳۔ ملاحظہ ہو تصریح "ی" آخر بحث میں۔ مترجم

ہے۔ مگر وہ اس میں صرف اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالمِ مادیات سے بیگانہ نہیں۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے[1]۔

لہٰذا مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی مستنیر ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق و تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنے اندر کی دنیا سے حاصل ہوتی ہے[2]۔ یہ حقیقت کا یا عینی ہی کا پُراسرار اتصال ہے جو مجاز یا واقعی کے اندر زندگی پیدا کرتا اور اسے سہارا دیتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر ہم عینی یا عالمِ حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں تو واقعی یعنی مجاز ہی کی وساطت سے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مجاز اور حقیقت یا دوسرے لفظوں میں عینی اور واقعی کو دو متضاد اور متخالف قوتیں نہیں ٹھہرایا کہ ان میں باہم کوئی مصالحت ہی ممکن نہ ہو اور نہ عینی کی ہستی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس کا رشتہ واقعی سے کلیتاً منقطع ہو جائے۔ کیونکہ ایسا ہوا تو زندگی کی نمو پذیر کلّیت[3] تکلیف دہ اضداد میں بٹ کر درہم برہم ہو جائے گی۔ لہٰذا عینی کی ہستی قائم رہے گی تو اس مسلسل کوشش میں کہ واقعی کو بتدریج قبول کرتے ہوئے اسے پورے طور پر اپنے اندر جذب کر لے تا آنکہ وہ اس کے رنگ میں رنگین ہو کر تمام و کمال اس کے نور سے منور ہو جائے۔ یہ فی الحقیقت ناظر و منظور[4] یا دوسرے لفظوں میں ہمارے داخل[5] کے حیاتی[6] اور خارج[7] کے ریاضیاتی[8] کا نازک فرق ہے جس سے مسیحیت

۱۔ ملاحظہ ہو تصریح ''ک'' آخر بحث میں۔ مترجم ۲۔ دراصل ہمارے سامنے دو عالم ہیں، ایک مجاز اور حقیقت یا واقعیت اور عینیت کا۔ ۳۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم

۴۔ یا شاہد و مشہود یا آج کل کی اصطلاح میں ''موضوع و معروض''۔ مترجم

۵۔ یعنی اندرونِ ذات۔ ۶۔ یا یوں کہیے کہ صفاتی تعینات۔

۷۔ یعنی عالمِ خارجی۔ ۸۔ یا مقداری امتیازات۔

متاثر ہوئی لیکن جس سے اسلام نے منہ نہیں موڑا، کیونکہ وہ اس پر غالب آنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یہ[1] ایک بنیادی نسبت کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھنے کا اصولی فرق ہے جس کے ماتحت ان دو عظیم الشان مذاہب[2] نے اس مسئلے میں کہ انسان کی پیدائش جس ماحول میں ہوئی اس میں اس کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے الگ الگ روش اختیار کی۔ دونوں کا مطالبہ ہے کہ ہم اس روحانیت کا اثبات کریں جو ہماری ذات کے اندر موجود ہے۔ اختلاف ہے تو اتنا کہ اسلام نے عینی اور واقعی یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر و تصرف کا راستہ دکھلایا، تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضباط واقعیت کی اساس[3] پر کریں۔

لہٰذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک کے نزدیک اس کائنات کی جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، نوعیت کیا ہے۔ اول یہ کہ اس کی آفرینش اس لئے نہیں ہوئی کہ تخلیق کا عمل ایک کھیل ہے[4]

"وما خلقنا السموات والارض وما بینہما لٰعبین ۝ ماخلقنٰہما الا بالحق[5] ولکن اکثرھم لا یعلمون ۝

(۴۴ : ۳۸)

وہ ایک حقیقت ہے جس کا اعتراف کرنا پڑے گا:

"ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار لاٰیات لاولی الباب ۝ الذین یذکرون اللہ

۱۔ عالمِ کیف و کم یا "انفس و آفاق" ہیں۔ ۲۔ "دو مذاہب" عام نقطۂ نظر سے۔ مترجم

۳۔ یعنی عالمِ مادی سے جو اپنی جگہ پر ایک "حقیقت" ہے توافق و تطابق پیدا کرتے ہوئے۔

۴۔ جیسے رام لیلا۔ مترجم ۵۔ اس "بالحق" کو مستشرقین کبھی نہیں سمجھے، نہ سمجھنے کی کوشش کی۔ ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف اسلام، مقالہ "حق"۔ مترجم

قیامًا وقعودًا وعلی جنوبہم ویتفکرون فی
خلق السمٰوات والارضۚ ربنا ما خلقت ھذا باطلاً“

(۳ : ۱۹۰-۱۹۱)

اور اس کی ترکیب بھی اس طرح ہوئی کہ اس میں مزید وسعت کی گنجائش ہے۔

”یزید فی الخلق ما یشاء“ (۳۵ : ۱)

یہ کوئی جامد کائنات نہیں، نہ ایک ایسا مصنوع جس کی تکمیل ختم ہو چکی اور جو بے حرکت اور ناقابلِ تغیر و تبدل ہے۔ برعکس اس کے معلوم ہوتا ہے اس کے باطن میں ایک نئی آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے۔

”قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق
ثم اللہ ینشئ النشأۃ الاخرہ“ (۲۹ : ۱۹)

دراصل کائنات کا یہ پُراسرار اہتزاز اور تحریک، علیٰ ہٰذا زمانے کی یہ خاموش روانی جس کا احساس ہم انسانوں کو دن اور رات کی گردش میں ہوتا ہے، قرآن کے نزدیک ایک بہت بڑی آیت ہے اللہ کی:

”یقلب اللہ اللیل والنہارؕ ان فی ذٰلک لعبرۃ
لاولی الابصار“ (۲۴ : ۴۴)

حضور رسالت مآب صلعم کا بھی ارشاد ہے ”لا تسبّوا الدھر“[۱]

دراصل مکان و زمان کی یہ عظیم وسعت اس امر کی منتظر ہے کہ انسان کا دستِ تسخیر اسے پورے طور پر مسخر کرلے۔ اس کا فرض ہے آیاتِ الٰہیہ پر غور کرے اور اس طرح ان ذرائع کی تلاش میں قدم اٹھائے جن کی بدولت وہ فی الحقیقت فطرت پر غلبہ حاصل کرسکتا ہے۔

”الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السمٰوات وما

۱۔ مشہور حدیث ہے، متفق علیہ۔ مترجم

فی الارض و اسبغ علیکم نعمہ، ظاھرۃ و باطنہ"

(۳۱ : ۲۹)

"وسخر لکم الّیل والنّہار والشمس والقمر و النجوم مسخرات بامرہ ط ان فی ذٰلک لایات لقوم یعقلون ہ لا

(۱۶ : ۱۲)

لیکن اگر یہ ماہیت ہے کائنات کی اور کچھ اس قسم کی توقعات میں جو ہم اس سے وابستہ کر سکتے ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خود انسان کی جس کو اس نے ہر چہار طرف سے گھیر رکھا ہے، حقیقت کیا ہے ؟ اپنی صلاحیتوں میں نہایت عمدہ توافق و تطابق کے باوجود وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا درجہ مدارجِ حیات میں بڑا پست ہے، علیٰ ہذا یہ کہ اسے قدم قدم پر متزاحم قوتوں نے گھیر رکھا ہے :

"لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ہ ثم رددناہ اسفل سافلین ہ لا

(۹۵ : ۴-۵)

اور اس ماحول میں اس کی حالت کیا ہے ؟ ایک بے چین ہستی جو اپنے مقصود و منتہا کی طلب میں دنیا اور ما فیہا کو بھول جاتی اور اظہار ذات کے نت نئے مواقع کی تلاش میں بڑی بڑی صعوبتیں اور دکھ درد اٹھانے میں دریغ نہیں جاتی، جس کو اپنی سب خامیوں کے باوجود فطرت پر تفوق حاصل ہے کیونکہ اس کی ذات ایک زبردست امانت کی حامل ہے، وہ امانت جس کے متعلق قرآن مجید کا ارشاد ہے، آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں تک نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔

"انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا و اشفقن منھا وحملھا الانسانؕ انہ کان ظلوما جھولا۔"

(۳۳ : ۷۲)

بیشک اس کی زندگی کا ایک آغاز ہے لیکن اس کا مقدر شاید یہ کہ کائنات

کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے :

"ایحسب الانسان ان یترک سدیً ؕ الم یک نطفۃ من منی یمنیٰ ۙ ثم کان علقۃ فخلق فسویٰ ۙ فجعل منہ الزوجین الذکر والانثیٰ ؕ الیس ذٰلک بقٰدر علیٰ ان یحیٔ الموتیٰ ۝ (۷۵ : ۴۰، ۳۶)

جب اس کے گردوپیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ ان کو جیسی چاہے شکل دے سکتا ہے اور جس طرف چاہے موڑ سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کا راستہ روک لیں تو اسے یہ قدرت حاصل ہے کہ اپنے اعماق وجود میں اس سے بھی ایک وسیع تر عالم تیار کر لے جہاں اس کو لاانتہا مسرت اور فیضان خاطر کے نئے نئے سرچشمے مل جاتے ہیں۔ اس کی زندگی میں آلام ہی آلام ہیں اور اس کا وجود برگِ گل سے بھی نازک۔ بایں ہمہ حقیقت کی کوئی شکل ایسی طاقت ور، ایسی ولولہ خیز اور حسین وجمیل نہیں جیسی روح انسانی۔ لہٰذا باعتبار اپنی کنہ کے، جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے، انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے، ایک صعودی روح جو اپنے عروج وارتقا میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے :

"فلا اقسم بالشفق ۙ والیل وما وسق ۙ والقمر اذا اتسق ۙ لترکبن طبقاً عن طبق ؕ (۸۴ : ۱۶ - ۱۹)

انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گردوپیش موجود ہے اور اپنی علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے، کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی غرض وغایت کے مطابق ڈھال کر۔ اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

"ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم" (۱۳: ۱۲)

لیکن اگر وہ پہل نہیں کرتا، اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، زندگی کی بڑھتی ہوئی رَو کا کوئی تقاضا اپنے اندرونِ ذات میں محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی اور وہ گر کر بے جان مادّے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔ اس کی زندگی علیٰ ہذا پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے۔ یہ رابطے علم کی بدولت قائم ہوتے ہیں اور علم عبارت ہے ادراک بالحس سے جس میں ہم اپنی عقل و فہم[1] کی مدد سے اور زیادہ وسعت پیدا کر لیتے ہیں۔

"واذ قال ربّك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ط
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ج
ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك ط قال انى اعلم
مالا تعلمون ۝ وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين ۝ قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علّمتنا ط انك
انت العليم الحكيم ۝ قال يآدم انبئهم باسمائهم ج فلما انبأهم
باسمائهم لا قال الم اقل لكم انى اعلم غيب السمٰوٰت
والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ۝

(۲: ۳۰-۳۳)

ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسان کو تسمیۂ اشیاء کی قدرت حاصل ہے، یعنی وہ ان کے معانی[2] قائم کر سکتا ہے اور معانی کا قائم کرنا گویا ان کو اپنے قابو

۱۔ یعنی فکر و استدلال اور تفصیلات و جزئیات میں نظم و ترتیب۔

۲۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات، عام زبان میں "تصورات"۔ مترجم

میں لے آتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ علمِ انسانی کی نوعیت تصوری ہے اور تصوری علم کا یہی حربہ ہے جسے ہاتھ میں لے کر انسان حقیقتِ مطلقہ کے مرئی یا قابلِ مشاہدہ پہلوؤں کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ چنانچہ تعلیماتِ قرآنی کی ایک بڑی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے حقیقت کے اس پہلو کو جس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے بے حد اہمیت دی۔ ہم اس سلسلے میں چند آیات پیش کریں گے:۔

"ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنھار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل اللہ من السماء من ماء فاحیا بہ الارض بعد موتھا وبث فیھا من کل دابۃ ص وتصریف الریاح و السحاب المسخر بین السماء والارض لاٰیٰت لقوم یعقلون"ہ (۲ : ۱۶۴)

"وھو الذی جعل لکم النجوم[1] لتھتدوا بھا فی ظلمٰت البر والبحر ط قد فصلنا الاٰیٰت لقوم یعلمون ہ وھو الذی انشاکم من نفس واحدۃ فمستقر ومستودع ط قد فصلنا الاٰیٰت لقوم یفقھون ہ وھو الذی انزل من السماء ماء ج فاخرجنا بہ نبات کل شیئ فاخرجنا منہ خضرا نخرج منہ حبا متراکبا ج ومن النخل من طلعھا قنوان دانیۃ وجنٰت من اعناب والزیتون والرمان مشتبھا وغیر متشابہ ط انظروا الی ثمرہ اذا اثمر وینعہ ط ان فی ذٰلکم لاٰیٰت لقوم یومنون"ہ (۶ : ۹۶ - ۹۹)

"الم تر الی ربک کیف مد الظل ج ولو شاء لجعلہ ساکنا ج

۱۔ انگریزی متن (طبع آکسفرڈ، ۱۹۳۴) میں لفظ "نجوم" کا ترجمہ شاید سہواً رہ گیا۔ مترجم

ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا ۝ ثم قبضنٰه الینا قبضاً یسیراً ۝ (۲۵ : ۴۶ - ۴۷)

"افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت ۝ والی السماء کیف رفعت ۝ والی الجبال کیف نصبت ۝ والی الارض کیف سطحت" ۝ (۸۸ : ۱۷ - ۲۰)

"ومن آیٰته خلق السمٰوٰت والارض واختلاف السنتکم والوانکم ط ان فی ذٰلک لاٰیٰت للعٰلمین" ۝ (۳۰ : ۲۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالمِ فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے لیکن جہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختباری[۱] روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالمِ واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انہوں نے علومِ جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ امر کہ اختبار اور مشاہدے کی اس روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو ذات الٰہیہ کی جستجو میں مرئی کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے سرے سے نظر انداز کر چکا تھا، کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں قرآن مجید کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے۔ یہ فطرت ہی کے پیہم انقلابات ہیں جن کے پیشِ نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں۔ پھر جوں جوں ہم اپنی ذہنی کاوشوں سے علائقِ فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں ہماری زندگی میں وسعت اور تنوع پیدا ہوتا اور ہماری بصیرت تیز تر ہو جاتی ہے۔ یونہی ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کے زیادہ نازک پہلو اپنی گرفت میں لے آئیں اور یونہی اشیا کے مرورِ زمانی[۲] کے

۱۔ یعنی اپنے حواس سے کام لیتے ہوئے مظاہر و موجوداتِ عالم کے مطالعے اور مشاہدے کی۔ مترجم

۲۔ یا اگر زبان اجازت دے تو ان کی "زمانیت" کا۔ مترجم

پر غور و فکر کرتے کرتے ہم اپنے اندر یہ استعداد پیدا کر لیتے ہیں کہ لازمی کا تعقل کر سکیں[1]۔ حقیقت اپنے تمام مظاہر میں موجود ہے اور انسان جو ایک متزاحم ماحول میں زندگی بسر کر رہا ہے، مرئی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ لہذا قرآن پاک نے ہمیں تغیر ایسی زبردست حقیقت کی طرف متوجہ کیا کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت برتتے یا اسے اپنے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے کوئی زندہ اور پائیدار تمدن قائم کر سکیں۔ ایشیا اور واقعہ یہ ہے کہ دنیائے قدیم کے سارے تمدن محض اس لئے ناکام رہے کہ انہوں نے حقیقت کی طرف داخل کی راہ سے قدم بڑھایا اور پھر داخل سے خارج کا۔ یوں انھوں نے نظریات تو قائم کر لئے مگر طاقت سے محروم ہو گئے اور ظاہر ہے کہ صرف نظریوں کی بناء پر کوئی پائیدار تمدن قائم نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اتنا بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذاتِ الٰہیہ کے ادراک میں بنی نوع انسان نے رخ کیا تو سب سے پہلے اپنے مذہبی مشاہدات کا۔ محسوسات و مدرکات کے دوسرے عوالم کی طرف بعد میں قدم بڑھایا۔ قرآن نے انسان کی اختیاری روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا اور اس لئے محسوسات و مدرکات کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی کیونکہ وہ حقیقتِ مطلقہ کے علم و ادراک کا، جس کی آیات ظاہر و باطن میں ہر کہیں موجود ہیں، ایک ذریعہ ہیں۔ ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اس سے ربط و اتصال کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشاہدے میں جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے، غور و تفکر سے کام لیں اور یوں اس پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا ایک[2] دوسرا طریق

۱۔ یعنی زمانی کی طرح "لازمانی" بھی بطور ایک حقیقت ہماری سمجھ میں آجائے۔

۲۔ اور بلاواسطہ۔

یہ ہو گا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے براہ راست تعلق پیدا کیا جائے۔ لہذا قرآن پاک کی فطرت پسندی[1] محض اس امر کا اعتراف کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا، اس لئے ہمیں چاہیئے اس کا استعمال بے روح تغلب کی بجائے اس مقصد عظیم کے لئے کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارجِ کمال کی طرف بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے "فواد" یا "قلب" سے تعبیر کیا۔

"الذی احسن کل شئ خلقه و بدأخلق الانسان
من طین ۚ ثم جعل نسله من سللة من ماء مهین ۚ
ثم سواه و نفخ فیه من روحه وجعل لکم السمع
والابصار والافئدة ؕ قلیلا ما تشکرون ٥" (۳۲: ۷-۹)

"قلب" کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیئے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے[2] اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے، جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصولِ علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی

۱۔ یعنی فطرت کو ایک حقیقت سمجھتے ہوئے اثبات اور احترام کی نظر سے دیکھنا۔ ملاحظہ ہو تصریح "ل"۔ مترجم

۲۔ شعر کیا ہے؟ ۔ مترجم

Librarian
Shibli Memorial Library
New Delhi-2

قابلِ اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے، اور جسے اگر باطنی یا صوفیانہ[1] یا فوق العادت ٹھہرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ شروع شروع کے انسان کے لئے[2] تو سب مشاہدات فوق العادت تھے زندگی کی فوری ضروریات سے مجبور ہو کر وہ اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر پر آمادہ ہوا اور اس تعبیر سے رفتہ رفتہ اس نے "فطرت" کا وہ تصوّر قائم کیا جس سے اب ہم مانوس ہو چکے ہیں۔ لیکن حقیقتِ مجموعی[3] جو ہماری آگہی میں آتی اور بر بنائے تعبیر ایک اختباری واقعے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے دوسرے راستوں سے بھی ہمارے شعور میں داخل ہو سکتی اور اپنی تعبیر کے مزید مواقع بہم پہنچاتی ہے[4]۔ پھر اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی بہت کافی شہادت مل جائے گی کہ تاریخ عالم میں مذہبی مشاہدات کو بیحد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لئے ان کو رد کر دینا چاہئے۔ بعینہٖ اس امر کا بھی کوئی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے طبعی مرتبے کو تو حقیقی لیکن باقی مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی ٹھہرا کر نا قابلِ اعتنا قرار دیں۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق اور جہاں تک کسی حقیقت کی تعبیر سے حصولِ علم کا امکان ہے ہمارے لئے سب حقائق یکساں طور پر اہم ہیں۔ لہٰذا اس نوع کے[5] مشاہدات کی تحقیق و تنقید کو بے ادبی پر محمول کرنا ٹھیک نہیں۔ آنحضرت صلعم نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق و تنقید کی نگاہوں سے دیکھا۔ صحیح بخاری اور دوسری کتبِ احادیث میں حضور صلعم

۱۔ یعنی نفس یا داخل سے متعلق۔ ملاحظہ ہو تصریح "م" آخر بحث میں۔ مترجم

۲۔ جب تہذیب و تمدن کا آغاز ہوا۔ ۳۔ خارج کے ریاضیاتی نقطۂ نظر سے۔ مترجم

۴۔ اور اس لئے ہمیں چاہئے ان سے فائدہ اٹھائیں۔ مترجم ۵۔ یعنی صوفیانہ۔ مترجم

کے اس مشاہدے کی پوری تفصیل درج ہے جس کا تعلق ابن صیاد ایسے وارفتہ نفس یہودی نوجوان سے تھا اور جس کی وجدانی کیفیتوں نے حضور رسالت مآب صلعم کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لی تھی حضور نے اس کی آزمائش کی، طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالتوں میں اس کا معائنہ کیا۔ ایک مرتبہ آپ ایک درخت کے پیچھے کھڑے ہو گئے تاکہ وہ الفاظ سُن سکیں جو ابن صیاد آپ ہی آپ بڑبڑا رہا تھا لیکن اس کی ماں نے اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی موجودگی سے متنبہ کر دیا جس پر اس کی وہ حالت کافور ہو گئی اور حضور صلعم نے فرمایا اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی تو ساری حقیقت کھل جاتی[۱]۔ بایں ہمہ اصحابِ رسول صلعم جو اس موقعہ پر، جسے گویا تاریخ اسلام میں نفسیاتی تحقیقات کا پہلا واقعہ تصور کرنا چاہئے موجود تھے، علیٰ ہٰذا حضرات محدثین بھی جنھوں نے آگے چل کر یہ ساری روایت باحتیاط نقل کی، حضور صلعم کے اس طرزِ عمل کی صحیح اہمیت سمجھنے سے قاصر رہے اور اس کی تشریح اپنے معصومانہ انداز میں کی[۲]۔ بعینہٖ پروفیسر میکڈانلڈ[۳] نے بھی جو معلوم ہوتا ہے اس حقیقت سے بالکل بے خبر تھے کہ شعورِ نبوت اور شعورِ ولایت کا اساسی فرق کیا ہے، اس واقعہ سے بڑا لطف اٹھایا ہے۔ پروفیسر مذکور کے نزدیک اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ نبی صلعم مجلس تحقیقات نفسیات[۴] کے طور و طریق پر ابنِ صیاد کی پیشگویانہ[۵] صلاحیتوں کا جائزہ لے رہے تھے۔ حالانکہ پروفیسر میکڈانلڈ کو اگر منشائے قرآنی کا علم ہوتا اور وہ سمجھتے اس کی روح کیا ہے جس سے اس کی ثقافتی تحریک کی ابتدا ہوئی جو آگے چل کر عصر حاضر کی اختیاری روش کا، جیسا کہ میں اپنے کسی

۱۔ ملاحظہ ہو بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ۔ مترجم

۲۔ پوری حدیث ملاحظہ ہو۔ مترجم   ۳۔ Macdonald

۴۔ Society for Psychical Research   ۵۔ متن میں Prophet ملاحظہ ہو تصریح "ن" آخر بحث میں۔ مترجم

خطبے میں ثابت کروں گا، سبب بنی تو انہیں اندازہ ہو جاتا کہ آنحضرت صلعم کا اس وارفتہ نفس یہودی کی واردات کا معائنہ فرمانا کس قدر معنی خیز تھا۔ بہرحال یہ ابن خلدون تھا جس نے عالمِ اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلعم کے اس طرزِ عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور[۱] سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہیں "ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب 'مشاہدات مذہب کی گوناگونی' کو[۲] بہ نظر استحسان دیکھتا"۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ بایں ہمہ ایسا کوئی مؤثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے ماتحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جس کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔ خود میرے پاس بھی اتنا وقت نہیں کہ باعتبار وضوح اور تنوع شعور ولایت کی تاریخ اور مختلف درجات پر نظر ڈالوں۔ یہاں صرف اتنا ہی ممکن ہے کہ ہم اس کے مخصوص پہلوؤں کی طرف چند سرسری سے اشارات کر دیں:

۱۔ اس سلسلے میں پہلی قابلِ ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے، گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لئے مدلولات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہو گا۔ اس لئے کہ مشاہدات[۳] تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولاتِ حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو

۱۔ یعنی ذہن کے حصۂ لاشعور سے متعلق۔ مترجم

۲۔ William James: Variety of Religious Experiences لیکن جس میں کوئی مشاہدہ ایسا نہیں جسے مذہبی ٹھہرایا جا سکے۔ مترجم

۳۔ بحیثیت مشاہدات۔

ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہٖ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے[1] کا۔ وہ[2] کوئی ریاضیاتی وجود ہے[3]، نہ کوئی نظامِ معانی، جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں[4] لیکن جو تجربے[5] اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔

۲۔ صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابلِ تجزیہ کلیت ہے۔ جب میں اپنی پیشِ نظر میز کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس مشاہدے کے لاتعداد مدلول میز کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر مدلولات کی اس کثرت سے میں صرف وہی مدلول انتخاب کرتا ہوں جن کا تعلق زمان و مکان کے ایک خاص نظام سے ہے، اور جن کو میز کے حوالے سے باہم سمو کر میں اس کا ایک تصور قائم کر لیتا ہوں۔ لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے بھی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں فکر سمٹ کر ایک نقطے پر آ جاتا ہے اور اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ پھر بھی یہ احوال اگر شعورِ عقلی کے احوال سے مختلف ہوتے ہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ان حالتوں میں ہمارا تعلق شعور کے طبعی مرتبے سے منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز کا غلطی سے خیال تھا۔ دونوں صورتوں میں ہم ایک ہی حقیقت سے متاثر ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جب ہم اپنے ماحول میں مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولاً اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ایک جز کے بعد دوسرے جز کی طرف قدم بڑھائے اور مہیجات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے کے بیشِ نظر ایک خاص قسم کے ایجاب[6] کے لئے تیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت

۱۔ اپنے سے "غیر" اور فی الحقیقت موجود۔ ۲۔ وہ معقول فی الذہن نہیں۔
۳۔ جس کی خارج میں کوئی ہستی ہی نہیں۔ مترجم
۴۔ یعنی ایک دوسرے کی نسبت سے سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ ۵۔ بطور حقائق
۶۔ یعنی جوابی عمل کے لئے۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

مطلقہ کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مبہمات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اُٹھ جاتا ہے۔

۳۔ تیسری قابلِ ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا "حال" ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہو گی اور جس میں صاحبِ واردات کی شخصیت گویا ایک لحظے کے لئے کالعدم ہو جاتی ہے۔ بایں ہمہ ان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو اِن کی حیثیت بھی سرتاسر خارجی[۱] ہو گی اور اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔ مگر آپ کہیں کے اگر خدا کا وجود فی الواقع ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے؟ صوفیانہ احوال کا انفعالی[۲] ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقع ہم سے "غیر" ہے۔ یہ سوال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب ہی علم ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے ماتحت عالم خارجی کے علم کی ہے[۳] حالانکہ اس اصول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ بہر حال میں اس کے جواب میں روزمرہ میل جول کی ایک مثال پیش کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے؟ ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بیشک داخلی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی

۱۔ یعنی صوفی کی اپنی ذات سے باہر اور کسی حقیقت سے متعلق۔ مترجم

۲۔ ان معنوں میں کہ وہ ایک وجود فی الخارج سے اتصال کی بدولت طاری ہوئے۔ مترجم

۳۔ اشارہ ہے سائنس یعنی علوم طبیعیہ کی طرف۔ مترجم

ہمیں کوئی حِس نہیں ملی۔ لہذا ہمارے پاس نفس غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحبِ شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے یا پھر پروفیسر رائس[1] کے تتبع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم اپنے ابنائے جنس کو حقیقی سمجھتے ہیں تو اس لئے کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے اور یوں[2] ہمارے ناقص اظہارِ مطلب کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جواب ہی بلا شبہ کسی صاحبِ شعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے اور قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے:

"وقال ربکم ادعونی استجب لکم" (۴۰ : ۶۰)

"واذا سالك عبادی عنی فانی قریب ط اجیب دعوۃ الداع اذا دعان۔" (۲ : ۱۸۶)

لہذا ظاہر ہے کہ خواہ ہم اپنے جسمانی معیار سے کام لیں خواہ رائس کے غیر جسمانی اور نسبتاً زیادہ مناسب معیار سے دونوں صورتوں میں نفس غیر کے متعلق ہمارا علم استدلالی رہے گا۔ لیکن اس کے باوجود ہم ان کا مشاہدہ حضوری طور پر کرتے ہیں اور ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا آپس کا میل جول محض فریب ہے۔ البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ ہم اپنی بحث میں جس مرحلے پر آ گئے ہیں اس میں ان باتوں کے پیشِ نظر جن کا ماننا نفوس غیر کے اثبات میں لازم آتا ہے، ہم ایک محیط بر کل ہستی کے اثبات میں کوئی عینی[3] دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیانہ احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوریت کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔

۴۔ پھر باعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں

۱۔ Royce ۲۔ اپنی حرکات و سکنات سے ۳۔ فلسفہ عینیت سے متعلق۔ مترجم

لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے[1] اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔[2] چنانچہ ذیل کی آیات میں بھی جس حقیقت کا بیان مقصود ہے، وہ ان مشاہدات کی نفسیات ہے نہ کہ ان کا مشمول:

"وماکان لبشران یکلمہ اللہ الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً فیوحیٰ باذنہ ما یشاءؕ انہ علی حکیم" ۝ (۴۲ : ۵۱)

"والنجم اذا ھویٰ ۝ ما ضل صاحبکم وما غویٰ ۝ وما ینطق عن الھویٰ ۝ ان ھو الا وحی یوحیٰ ۝ علمہ شدید القویٰ ۝ ذو مرۃ فاستویٰ ۝ وھو بالافق الاعلیٰ ۝ ثم دنا فتدلیٰ ۝ فکان قاب قوسین او ادنیٰ ۝ فاوحیٰ علیٰ عبدہ ما اوحیٰ ۝ ماکذب الفواد ما رایٰ ۝ افتمٰرونہ علی ما یریٰ ۝ ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ ۝ عند سدرۃ المنتھیٰ ۝ عندھا جنۃ الماویٰ ۝ اذ یغشی السدرۃ ما یغشیٰ ۝ ما زاغ البصر وما طغیٰ ۝ لقد رایٰ من آیات ربہ الکبریٰ" ۝ (۵۳ : ۱۸-۱)

پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لئے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات[3] ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔

۱۔ کیونکہ صوفی کا مشاہدہ "حال" ہے "قال" نہیں۔ مترجم ۲۔ یعنی ان کا ابلاغ۔ مترجم

۳۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مطلب یہ ہے کہ کسی حقیقت کا شعور تو موجود ہے لیکن زبان اس کی ادائیگی یا الفاظ میں صحیح ترجمانی سے قاصر ہے۔ مترجم

لیکن ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس[۱] میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا ہی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے دونوں کا تعلق ہمارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس لازمانی۔ اس سلسلے میں پروفیسر ہاکنگ[۲] کا ایک اقتباس خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطۂ نظر سے دیکھنا سرتاسر جائز ہے، نفسیات احساس کے مطالعے میں بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں احساس سے الگ وہ غیر احساس کیا ہے جہاں اس کا خاتمہ ہوگا؟ میرا جواب ہے کسی چیز کا شعور، اس لئے کہ احساس کا مطلب ہے کسی صاحبِ شعور ہستی کی بے قراری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس شے کی بدولت جو اندرون ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس گویا خارج کی طرف کھنچنا ہے جیسے فکر اس کی استطلاع[۳]۔ لہٰذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی اور ادھر اس شے کا خیال بھی ایک جزوِ لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کو تسکین ہوگی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو ایسے ہی ناممکن جیسے یہ کہ عمل کا کوئی رخ نہ ہو، اور یاد رکھنا چاہیئے کہ سمت کے معنی ہیں کوئی مقصود و مطلوب۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری بعض کیفیات احساس سرتاسر مبہم ہوتی ہیں لیکن یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا احساس بھی دبا رہتا ہے۔ مثلاً اگر کسی چوٹ سے ہم اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھیں، ہمیں پتہ نہ چلے ہوا کیا ہے، کہیں درد بھی محسوس نہ ہو بجز اس خیال کے کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے تو اس میں یہ واردہ بھی ایک لمحہ کے لئے ہمارے شعور کی سرحد پر

۱۔ یعنی واردات ۔ مترجم ۲ ۔ Hocking

۳۔ یعنی ایک "نظر" ہے دوسرا "خبر"، بقولِ اقبال "ما نظر خواہیم و او گوید خبر"۔ مترجم

رک جائے گا، احساس کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعی کی حیثیت سے تا آنکہ فکر اس میں داخل ہو کر ایجاب کا راستہ متعین کرے[1] جب یہ ہوگا تو درد کا احساس بھی ہو جائے گا۔ جو اگر صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ دوران احساس میں ہمارا شعور ویسے ہی خارج سے سرگرم تعلق رہتا ہے جیسے فکر میں۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جو صاحبِ احساس کی ذات سے باہر اور ماورا ہے اور جس کی طرف وہ گویا اس کی رہنمائی کر رہا ہے حتیٰ کہ جہاں اس کی رسائی وہاں تک ہوگئی، اس کا وجود بھی فنا ہوگیا۔ سطور بالا سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ احساس کی یہی ماہیت ہے جس کی بنا پر مذہب کی ابتدا احساس سے ہوتی ہے لیکن جیسا کہ تاریخ شاہد ہے مذہب نے کبھی احساس پر قناعت نہیں کی اس سے ہمیشہ مابعد الطبیعی جستجو کا اظہار ہوتا رہا۔ لہٰذا جب اربابِ تصوف عقل و فکر کی مذمت کرتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ علم و عرفان کی منزل میں اس کی رہبری بے سود ہے تو ان کے اس قول کی تائید خود مذہب سے بھی نہیں ہوتی۔ پھر پروفیسر ہاکنگ کی اس عبارت سے بھی جو ابھی پیش کی گئی یہی ثابت نہیں ہوتا کہ مذہب کے اندر فکر بھی شامل رہتا ہے اس سے کچھ اور حقائق بھی ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔ احساس اور فکر میں چونکہ ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے[2] لہٰذا یوں وہ قدیم نزاع بھی جس کا تعلق وحی باللفظ سے تھا اور جس نے ایک زمانے میں الٰہیینِ اسلام کو طرح طرح کی مشکلات میں ڈال رکھا تھا، حل ہو جاتا ہے۔ غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ فکر اور لفظ[3] بیک وقت احساس کے بطن سے نمودار ہوتے

۱۔ یعنی اسے جوابی عمل کے لئے تیار کر دے۔

۲۔ یعنی ان دونوں کا نشو و نما ایک ساتھ ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو شروع خطبے میں بحث "وجدان و فکر" اور کلامِ اقبال میں جا بجا شرح "ذکر و فکر"۔ مترجم

۳۔ یا ایک دوسرے لحاظ سے "صورت اور معنی"۔ مترجم

ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطقی فہم ان کی زمانی ترتیب کو دیکھتا اور یوں انہیں ایک دوسرے سے الگ ٹھہراتے ہوئے اپنے لئے طرح طرح کی مشکلات پیدا کر لیتا ہے۔ بہر حال ایک معنی میں الفاظ بھی وحی ہوتے ہیں۔

۵۔ پھر جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ زمان متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اپنی یکتائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرّہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تادیر قائم نہیں رہتے، گو صاحبِ حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں[1] بہر حال صوفیہ ہوں یا انبیاء، دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر عرض کریں گے فرق ہے تو یہ کہ نبی کی بازگشت سے نوعِ انسانی کے لئے بڑے بڑے دوررس نتائج مرتب ہوتے ہیں[2]

گویا جہاں تک حصولِ علم کا تعلق ہے صوفیانہ مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی اور معتبر ہے جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراک بالحس سے نہیں ہوتی۔ علیٰ ہٰذا وہ عضوی کیفیات[3] بھی جن سے بظاہر یہ مشاہدات مرتب ہوتے نظر آتے ہیں اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان کی قدر و قیمت سے انکار کر دیں حتیٰ کہ اگر ذہن اور جسم کے تعامل میں[4] ہم جدید نفسیات کا مفروضہ ٹھیک مان لیں جب بھی از روئے منطق یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفیانہ مشاہدات انکشافِ حقیقت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے تو سب احوال خواہ ان کا مشمول

۱۔ یعنی وہ ان کو مبنی بر حقیقت سمجھتا ہے۔ "وجد" سے "پالینا"۔ مترجم

۲۔ بہ سبب اپنے مشمول کے۔ مترجم ۳۔ یا بدنی احوال۔

۴۔ کہ وہ کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ مترجم

مذہبی ہو یا غیر مذہبی، عضوی کیفیات کے پابند ہیں۔ چنانچہ ذہن انسانی کا علمی انداز بھی ویسے ہی اس کا پابند ہے جیسے مذہبی[1]۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم نوابغ کے تخلیقی کارناموں پر حکم لگاتے ہیں تو ان باتوں کو سرے سے خاطر میں نہیں لاتے جو علمائے نفسیات نے ان کی عضوی کیفیتوں کے بارے میں قائم رکھی ہیں۔ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔ لہذا یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ جو کچھ قبول کیا جاتا ہے اس کی حقیقت بجز اس کی پیشرو کیفیت کے اور کچھ نہیں[2]۔ دراصل ہماری نفسیاتی کیفیات سے علت و معلول کا عضوی سلسلہ جس طرح وابستہ ہے اس کا ان معیارات سے کوئی تعلق ہی نہیں جن کے ماتحت ہم باعتبار قدر و قیمت کسی کیفیت کو 'ادنیٰ' یا 'اعلیٰ' قرار دیتے ہیں "بعض کشف اور بعض الہام" جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز نے لکھا ہے، بداہتاً مہمل نظر آتے ہیں۔ بعینہٖ استغراق اور بے خودی یا تشنج کی بعض کیفیتوں سے بھی سیرت اور کردار کے لئے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوا۔ ان میں سرے سے کچھ تھا ہی نہیں کہ ہم انہیں منجانب اللہ ٹھہراتے۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں تو یہ عقدہ ہمیشہ لاینحل رہا کہ ہم ان واردات اور ان پیغامات کو جن کی حیثیت خدائی معجزات کی تھی، ان واردات اور پیغامات سے کیسے الگ کریں جن کو شیطان محض اپنی عداوت کی بنا پر افترا کر لیتا ہے کہ طالبِ حقیقت کو دوگونہ جہنم کا مستحق ٹھہرائے[3]۔ اس کے لئے ہادیانِ نوعِ انسانی کو اپنی ساری فراست، بصیرت اور دانائی سے کام لینا پڑا، مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخر الامر ہمارے اختیاری معیار ہی کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے[4]

۱۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں مخصوص بدنی کیفیات سرزد ہوتی ہیں۔ مترجم

۲۔ یعنی وہ صرف بدن کی ایک حالت تھی۔ کوئی مشاہدہ اور "تجربہ" نہیں تھا۔ مترجم

۳۔ ایک تو اس لئے کہ وہ شیطان کے فریب میں آیا، دوسرے اس لئے کہ اس نے ان واردات کو حقیقت پر محمول کیا۔ مترجم

۴۔ Variety of Religious Experience میں۔ مترجم

دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے سارے تصوف کا مسئلہ ہے۔ شیطان واقعی اپنی عداوت میں ایسی واردات افترا کرلیتا ہے جو صوفیانہ مشاہدات کے حلقے میں داخل ہوجاتی ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے[۱]۔

"وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنیٰ القی الشیطان فی امنیته ج فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم الله آیته ط والله علیم حکیم" ۵ لا

(۲۲ : ۵۲)

لہذا میری رائے میں پیروانِ فرائڈ[۲] نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دینا[۳]، گومیں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نظریے پر ہے شواہد سے اس کی کماحقہ تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالمِ خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پالیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑخانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے[۴]۔ لہذا اگر یہ دبی ہوئی تحریکات کبھی کبھار ہمارے نفس طبعی میں درآتی ہیں تو اس سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظام ایجاب کے عادی ہیں اس[۵] میں کچھ اختلال رونما ہوگیا ہے، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں محبوس تھیں بہرحال مختصر الفاظ میں نظریہ یہ ہے کہ اپنے ماحول سے توافق و تطابق کے دوران میں

۱۔ حضرت علامہ کا ارشاد تو ٹھیک ہے لیکن جس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ میرے نزدیک یہاں منطبق نہیں ہوتی۔ مترجم

۲۔ Freud

۳۔ اور جس کی صوفیائے اسلام بہت پہلے ضرورت محسوس کرچکے ہیں۔ مترجم

۴۔ جدید نفسیات کا تحت الشعور اور لاشعور۔ مترجم

۵۔ یعنی کسی تحریک یا مہیج کے زیر اثر جو طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں اس کے۔ مترجم

ہم طرح طرح کے مہیجات قبول کرتے رہتے ہیں اور پھر ان کے زیرِ اثر رفتہ رفتہ ایک مقررہ نظامِ ایجاب کے عادی ہو جاتے ہیں جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کی قبولیت لیکن بعض ایسی تحریکات کے استرداد سے جن کو اس میں مستقلاً کوئی جگہ نہیں ملتی برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ مسترد تحریکات پیچھے ہٹتے ہٹتے بالآخر وہاں رک جاتی ہیں جس کو نفس کے "حصّۂ لاشعور" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس لئے وہ منتظر رہتی ہیں کہ جونہی موقعہ ملے آگے بڑھیں اور نفس ماسکہ[1] سے اپنا انتقام لیں۔ لہٰذا ہو سکتا ہے ان سے ہمارے اعمال و افعال کا نقشہ بگڑ جائے، ہمارے خیال مسخ ہونے لگیں، ہم طرح طرح کے خواب اور خیالی صورتیں دیکھیں یا وہ طور و طریق اختیار کر لیں جس کو نوعِ انسانی اپنے ارتقائی عمل میں پیچھے چھوڑ آئی ہے۔ کہا جاتا ہے مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان مردود و مطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور بے روک ٹوک حرکت کے لئے ایک قسم کی دل کش اور خیالی دنیا میسر آ جائے۔ بالفاظِ دیگر اس نظریے کا مطلب یہ ہوا کہ مذہبی عقائد اور مسلمات وہ ابتدائی اور قدیم نظریہ ہائے فطرت ہیں جو ہم انسانوں نے اس لئے وضع کئے کہ حقیقتِ مطلقہ کا فطری قبح دور کرتے ہوئے اسے کوئی ایسی شکل دیں جو ہماری آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ہو لیکن جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہیں ہوتی۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کے مذاہب اور فن کی ایسی شکلیں بھی جو حقائقِ حیات سے بزدلانہ فرار کا سبق دیتی ہیں موجود ہیں لیکن آپ ہر مذہب کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کر سکتے۔ ہمیں اس امر سے بھی انکار نہیں کہ مذہبی اصول و عقائد کے مابعد الطبیعی اعتبار سے بھی کچھ معنی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان اصول و عقائد کو ان مدلولات کی تعبیرات پر محمول کریں جو علومِ فطرت کا موضوع ہیں۔ مذہب نہ طبیعیات ہے، نہ کیمیا کہ حقائقِ فطرت کی ترجمانی علّت و معلول کے رنگ میں کرے۔ اس کا مقصد ہے محسوسات و مدرکات کی ایک

۱۔ جو بعض مہیجات کو قبول اور بعض کو رد کر دیتا ہے۔

الگ تھلگ نوع یعنی مذہبی مشاہدات کی تعبیر جس کے مدلولات کو سائنس کے مدلولات میں مدغم کرنا ممکن نہیں۔ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں۔ ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشاہدے پر ہے اور دوسرا ان سے بے تعلق۔ دونوں کی ابتدا محسوسات سے ہوتی ہے۔ لہٰذا ان میں جو نزاع ہے اس غلط فہمی کے باعث کہ دونوں کے پیشِ نظر ایک ہی قسم کے حقائق کی تعبیر ہے۔ حالانکہ مذہب کے سامنے محسوسات و مدرکات کی ایک مخصوص نوع ہے اور اس کا مقصد یہ کہ ان کی کنہ تک پہنچے۔

مذہبی مشاہدات کو یہ کہہ کر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نتیجہ ہیں جنسی تحریک کا۔ اس لئے کہ شعور کی یہ دونوں شکلیں یعنی مذہبی اور جنسی اگر ایک دوسرے کی ضد نہیں تو باعتبار نوعیت، مقصد اور اس طرز عمل کے جو ان سے مرتب ہوتا ہے، مختلف ضرور ہیں۔ جذب مذہبی[1] کے اثر میں تو ہمیں اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ایک حقیقت نفس الامری ہماری ذات کے تنگ حلقے سے باہر موجود ہے جس میں علمائے نفسیات کو اگر تحت الشعور کا ہاتھ کام کرتا نظر آتا ہے تو وہ معذور ہیں کیونکہ اس جذب کی شدت ہماری شخصیت کو بیخ و بن سے ہلا دیتی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ جذب کا عنصر تو علم کا لازمی جزو ہے یہاں تک کہ جتنی اس کی شدت میں کمی یا زیادتی ہو گی اتنی ہی اس چیز کی خارجی حیثیت جو ہمارے علم کا موضوع ہے، گھٹتی یا بڑھتی رہے گی۔ ہمارے لئے تو وہی سب سے زیادہ حقیقی ہے جس سے ہماری شخصیت کا تار و پود ہل جائے۔ پروفیسر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے: "اگر کسی ولی یا عامی کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اس کی زندگی کی کایا پلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدیہ تمام و کمال محسوسیت

۱۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

کے ساتھ اس کی روح پر چھا گئی۔ اس تجلی سے بے شک تحت الشعوری آمادگی کا اظہار ہوتا ہے علیٰ ہذا تحت الشعور توازی[1] کا، لیکن غیر استعمال شدہ خلیہ ہائے ہوا کا پھیل جانا اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم نے باہر کی ہوا میں سانس لینا چھوڑ دیا ہے، بلکہ اس کے بالکل برعکس"۔ دراصل نفسیات کا کوئی منہاج اس امر کی تشریح نہیں کر سکتا کہ جذبۂ مذہب بھی علم ہی کی ایک شکل ہے اور اس لئے ہمارے جدید نفسیات داں اس کوشش میں ویسے ہی ناکام رہیں گے جیسے کسی زمانے میں لاک اور ہیوم[2] رہے تھے۔

اوپر کی بحث سے ایک نہایت اہم مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجیے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے

۱۔ جس میں جسم بھی ذہن کا ساتھ دیتا ہے۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

۲۔ Lock اور Hume ۔ لاک اس لئے کہ اس کے نزدیک ادراک موقوف ہے حواس اور علم ادراک پر، لہٰذا ادراک بالحواس کی بنا پر کسی مابعد الطبیعی عمارت کی تعمیر ممکن نہیں۔ ہیوم اس لئے کہ لاک کے اتباع اور برکلے کی مخالفت میں اسکا تشکک انتہا کو پہنچ گیا۔ مترجم

محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقع اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار[1] نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، مؤخرالذکر سے انبیاء۔ آئندہ خطبے میں ہم عقلی معیار ہی سے کام لیں گے۔

۱۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات علیٰ ہذا تصریح ''س'' آخر بحث میں ۔ مترجم

دوسرا خطبہ

مذہبی مشاہدات[1] کا فلسفیانہ معیار

متکلمینِ فرنگ[2][3] نے ہستی باری تعالیٰ پر تین دلیلیں قائم کی ہیں۔ کونی، غائی اور وجودی[4]۔ یہ ادلۂ ثلاثہ اگرچہ اس امر کا ثبوت ہیں کہ فکرِ انسانی نے جب کبھی ذاتِ[5] مطلق کی جستجو کی تو اسے چار و ناچار انہیں راستوں پر گامزن ہونا پڑا[6]۔ لیکن منطقی اعتبار سے دیکھا جائے تو اُن[7] پر شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ انھوں[8] نے ہمارے محسوسات و مدرکات کی تعبیر کسی گہری نظر سے نہیں کی۔

دلیل کونی کی رو سے کائنات ایک معلول متناہی ہے، لہٰذا ضرور ہے اس کی کوئی علت بھی ہو۔ لیکن پھر ہر علت کے لئے چونکہ ایک دوسری علت کا وجود مستلزم ہے اور ذہنِ انسانی کے لئے ممکن نہیں کہ ایک ابدی تقہقر[9] کا تصور کرتا چلا جائے، اس لئے

۱۔ یا برعایت خطبہ اول، علم بالوحی اور عقل۔ مترجم

۲۔ متن میں فلسفۂ کلام۔ ملاحظہ ہو تصریح "۱"۔ یہ تبدیلی حضرت علامہ کے زیر ہدایت کی گئی۔ مترجم

۳۔ جو ازمنۂ متوسطہ میں حکمتِ یونان کے زیر اثر مذہب اور فلسفہ کو باہم تطبیق دینے کی کوشش کیا کرتے تھے۔

۴۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم ۵۔ متکلمین کی اصطلاح میں واجب الوجود۔ مترجم

۶۔ اس لئے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی بحث میں کونی، غائی اور وجودی مسائل کی بحث ناگزیر ہو جاتی ہے

۷۔ ان میں کوئی دلیل بھی ذاتِ مطلق کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی۔ برعکس اس کے۔ مترجم

۸۔ متکلمین یا جو حضرات اس قسم کے دلائل پیش کرتے تھے۔ مترجم

۹۔ یعنی ماضی کی طرف ہٹتے ہوئے علت و معلوم کے ایک لامتناہی سلسلے۔ مترجم

ایک ایسی علت کا وجود تسلیم کرنا پڑا جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں[۱] یعنی علت اولیٰ یا علت العلل۔ لیکن اگر معلول متناہی ہے تو اس کی علت بھی متناہی ہوگی، یا زیادہ سے زیادہ علل متناہیہ کا ایک لامتناہی سلسلہ[۲]۔ اندریں صورت یہ کہاں جائز ہے کہ ہم اس سلسلے کو یک بیک کسی علت پر ختم کر دیں اور اسے علت اولیٰ ٹھہرائیں؟ اس سے تو خود قانون علت و معلول کی، جس پر اس دلیل کا دارو مدار ہے، نفی ہو جاتی ہے۔ پھر اگر علتِ اولیٰ میں اس کا معلول شامل نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ ایک متناہی علت ہے، لامتناہی علت نہیں کیونکہ یوں علتِ اولیٰ پر خود اس کے معلول کی بدولت ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس دلیل کو صحیح مان کر بھی یہ ماننا لازم نہیں آتا کہ علت اولیٰ کا وجود ذات مطلق کا مرادف ہے۔ اس لئے کہ علت و معلول کے درمیان جو رشتہ بھی قائم ہوگا دونوں کے لئے یکساں ہوگا[۳]۔ زیادہ سے زیادہ اس دلیل سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ ہم قانون علت و معلول کے تصور پر مجبور رہیں۔ مگر اس تصور کی ضرورت کسی طرح بھی وجود مطلق کی ضرورت پر دلالت نہیں کرتی[۴]۔ دراصل دلیل کونی کا تقاضا ہے کہ لامتناہی کا اثبات متناہی کی نفی سے کیا جائے لیکن جس لامتناہی کی تصدیق متناہی کی نفی سے ہوگی وہ درحقیقت لامتناہی نہیں ہوگا کیونکہ اس طرح نہ تو لامتناہی[۵] کی ماہیت سمجھ میں آئے گی نہ اس متناہی[۶] کی جس میں ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں[۷]۔ حقیقی لامتناہی متناہی پر بھی حاوی ہے اور باوجود احتوا اس کا ابطال نہیں کرتا بلکہ اس کی تصدیق و تثبیت کا ذریعہ بنتا[۸]

۱۔ باتباع ارسطو۔ مترجم ۲۔ جیسا کہ دلیل کونی کے ماتحت ماننا لازم آتا ہے۔

۳۔ کیونکہ اگر معلول کیلئے علت کا وجود ناگزیر ہے تو علت کے لئے بھی معلول کا، ورنہ علت علت نہ رہیگی

۴۔ جیسا کہ دلیل وجودی کی بحث میں آگے چل کر ثابت ہو جائے گا۔ مترجم

۵۔ یعنی علت اولیٰ کی۔ مترجم ۶۔ یعنی معلول کی۔ ۷۔ اور اس لئے اس کی ضد ٹھہراتے ہیں۔

۸۔ اس لئے کہ اگر متناہی کی تصدیق و تثبیت نہ کی جائے تو اس کا وجود غیر حقیقی ٹھہرتا ہے جو اگر غیر حقیقی ہے تو لامتناہی کے اثبات پر، جیسا کہ دلیل کونی کا اصرار ہے دلالت نہیں کرے گا۔ مترجم

ہے۔ لہٰذا دلیل کونی جو متناہی کی نفی سے لامتناہی تک پہنچنا چاہتی ہے۔ منطقی اعتبار سے غلط اور سرتاسر بے نتیجہ ہے۔ کچھ ایسا ہی معاملہ دلیل غائی کا ہے جس میں معلول کی علت کا مطالعہ اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ ہمیں معلوم ہو جائے اس کی نوعیت کیا ہے۔ لہٰذا جب عالمِ فطرت کے مشاہدے سے کچھ یوں نظر آتا ہے کہ اس کے اعمال و افعال میں پیش بینی، غرض و غایت اور تطابق و توافق کے آثار پائے جاتے ہیں تو ہم سمجھتے ہیں ان سے ایک ایسی شاعر بالذات ہستی کا ثبوت مل جاتا ہے جس کے علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ اس دلیل سے کوئی نتیجہ مرتب ہوتا ہے تو یہ کہ کائنات ایک پہلے سے قائم یعنی سابق الوجود[۱]، بے حس اور متزاحم ہیولیٰ ہے جس کے اجزا میں بجائے خود نظم و ترتیب کی کوئی صلاحیت نہیں[۲]۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے اس طرح صرف ایک صانع کا ماننا لازم آتا ہے، خالق کا ماننا لازم نہیں آتا جس[۳] کے متعلق اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ ہیولیٰ کائنات کو اسی نے خلق کیا جب بھی یہ اس کی حکمت و دانائی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں کہ اول تو ایک بے حس اور متزاحم ہیولیٰ کی تخلیق سے اپنے لئے طرح طرح کی مشکلات پیدا کرے اور پھر ان پر غالب آنے کے لئے ان طریقوں سے کام لے جو اس کی فطرتِ اصلیہ کے منافی ہیں۔ یوں بھی جس صانع کا وجود اپنے ہیولیٰ سے خارج[۴] ہے وہ لامحالہ اس ہیولیٰ سے محدود بھی ہے۔ لہٰذا اس طرح کا صانع ایک متناہی صانع ہوگا اور اپنے محدود ذرائع کے باعث وہی طرزِ عمل اختیار کرے گا جو انسان بحیثیت صانع اختیار کر سکتا ہے۔ دراصل دلیل غائی کی بنا ایک غلط مماثلت پر ہے کیونکہ انسانی صنعت گری کا دار و مدار تو اس پر ہے کہ سب سے پہلے ہم ان اشیا کا انتخاب کریں جن

۱۔ بالفاظ دیگر "قدیم" (اور جس سے قدم و حدوث مادہ کی بحثیں پیدا ہوئیں)۔ مترجم

۲۔ لیکن جیسے ایک ہنرمند صانع اپنی صنعت کی کارفرمائی سے منظم کر لیتا ہے۔ مترجم

۳۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں "فاطر" اور "بدیع" (للسموت والارض)۔ مترجم

۴۔ جیسے دلیل کونی کی رو سے علت اولیٰ کا اپنے معلول سے۔

سے ہم کام لینا چاہتے ہیں اور پھر ان کو ان کے فطری محل اور روابط سے جدا کر دیں برعکس اس کے فطرت ایک نظام ہے ان اجزا کا جن کا وجود ایک دوسرے کا محتاج ہے[1] لہٰذا فطرت کے اعمال و افعال اور ایک صنعت گر کے طریق کار کو باہم مماثل ٹھہرانا غلط ہے۔ صنعت گری عبارت ہے اشیا کی بتدریج ایک دوسرے سے علیحدگی اور پھر ان کی از سرِ نو ترکیب سے[2]۔ لہٰذا اس میں اور اعمالِ فطرت میں کوئی مماثلت نہیں، کیونکہ فطرت کا کام ہے نامی وحدتوں کا ارتقا[3]۔ دلیل وجودی میں البتہ جسے مختلف فلسفیوں نے مختلف شکلوں میں پیش کیا اہلِ فکر کے لئے بڑی کشش پائی جاتی ہے۔ کارتیسی فلسفہ[4] میں اس کا انداز یہ ہے:

> "جب کسی صفت کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کسی شے کی ماہیت یا تصور میں داخل ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ صفتِ مذکور فی الواقع اس شے میں موجود ہے۔ یعنی ہم اس صفت کا اس میں اثبات کر سکتے ہیں۔ اب خدا کی ماہیت یا تصور ہی ایسا ہے کہ اس میں وجود کی صفت داخل ہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہی وجود واجب ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ خدا ہے"۔

دے کارت نے اس دلیل پر ایک اور دلیل کا اضافہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ہمارے ذہن میں ایک ہستیٔ کامل کا تصور موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تصور کا سرچشمہ کیا ہے یہ تصور فطرت سے تو آیا نہیں، کیونکہ فطرت تو ہر لحظہ بدلتی اور دگرگوں ہوتی رہتی ہے اور اس لئے ناممکن ہے اس سے ایک ہستیٔ کامل کا تصور پیدا ہو سکے۔ لہٰذا ضرور ہے کہ اس تصور کے مقابلے میں اس کا کوئی مثنیٰ عالمِ خارجی میں موجود ہو اور وہی ہمارے ذہن

۱۔ اور جو اس لئے مل کر نشو حاصل کرتے ہیں۔ ۲۔ یعنی وہ فصل و وصل کا ایک عمل ہے۔ مترجم

۳۔ جو اپنے نشو و نما کے مدارج از خود طے کر لیتی ہیں۔ مترجم

۴۔ یعنی وہ مذہب فلسفہ جو فرانسیسی فلسفی دے کارت Descartes سے منسوب ہے۔ م

میں اس کی علت[1]۔ لیکن یہ دلیل بھی ایک حد تک دلیل کونی سے مشابہ ہے جس سے ہم اوپر بحث کر آئے ہیں، کیونکہ اس دلیل کو جس رنگ میں بھی پیش کیا جائے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کسی شے کی ہستی کا تصوّر اس کے وجود فی الخارج کا ثبوت ہے، جیسا کہ کانٹ[2] نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تین سو ڈالر کے تصور سے یہ ماننا کہاں لازم آتا ہے کہ تین سوڈالر فی الواقعہ میری جیب میں موجود ہیں۔ اس دلیل سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ ایک ہستی کامل کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے لیکن اس ہستی کے تصور اور اس کے وجود فی الخارج میں جو فصل رہ جاتا ہے اس کو دور کرنے کی یہ صورت نہیں کہ فکر اپنے حدود سے تجاوز کر جائے[3]۔ دراصل یہ دلیل وہ مغالطہ ہے جسے منطق کی اصطلاح میں مصادرہ مطلوب کہا جاتا ہے اور جس میں ہم اس دعوے کو جسے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پہلے ہی سے ثابت شدہ تسلیم کر لیتے اور یوں منطقی کو حقیقی کا مترادف ٹھہراتے ہیں[4]۔ لہٰذا دلیل غائی اور موجودی سے بھی جیسا کہ بالعموم ان سے استدلال کیا جاتا ہے، کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا اس لئے کہ ان دلائل کے ماتحت[5] "فکر" کو ایک ایسا عامل ٹھہرانا پڑے گا جو خارج سے اشیا پر کارفرما ہے اور اس لئے جہاں اس نظریے کے ماتحت ایک صانع کا ماننا لازم آتا ہے وہاں[6] خیالی اور حقیقی کے درمیان جو فصل قائم رہتا ہے اس کو دور کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں[7] آتی۔ لیکن ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ فکر کی حیثیت ایک ایسے عامل کی نہیں جو خارج

۱۔ اور پھر چونکہ یہ مثنیٰ بجز ذات خداوندی کے اور کچھ نہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ خدا ہے۔ مترجم

۲۔ "تنقیدِ عقلِ محض" میں۔ مترجم ۳۔ یعنی "تصور" کو "حقیقت" قرار دے جیسا کہ کارتیسی دلیل کا تقاضا ہے۔

۴۔ اور فکر اپنی حدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ مترجم

۵۔ عام معنوں میں "تصور"۔ مترجم ۶۔ ایک وجود۔

۷۔ بالفاظ دیگر یہ ثابت کرنے کی کہ جس وجود، مثلاً صانعِ عالم کے تصور پر ہم مجبور ہیں وہ فی الحقیقت موجود بھی ہے۔ مترجم

سے اشیا کے نظم و ترکیب میں حصہ لے رہا ہے، بلکہ ایک ایسی قوت کی جو اپنے ہیولیٰ کی آپ صورت گر ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر یا تصور[1] کا وجود اشیا کی ماہیت سے الگ نہیں رہے گا۔ برعکس اس کے وہ ان کی اساس اور بنیاد ثابت ہوگا۔ ان کی ہستی کا جوہر[2] اصلی جو ازل ہی سے ان کے رگ و پے میں جاری اور ان کے اپنے ٹھہرائے ہوئے مقصد کے مطابق ان کو لحظہ بلحظہ آگے لئے جا رہا ہے[3]، یہ دوسری بات ہے کہ بحالتِ موجودہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اس میں فکر اور[4] وجود کا امتیاز ناگزیر ہے کیونکہ علم انسانی کا ہر عمل دوئی کا مقتضی[5] ہے اور وہ اس حقیقت کو جو بہت ممکن ہے مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد ایک ثابت ہو، دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے، یعنی ایک طرف نفس مدرکہ جو کسی شے کا ادراک کرتا ہے اور دوسری جانب شئے مدرکہ میں جو اس کا "غیر" ہے اور جس کا ادراک کیا جا رہا ہے[6]۔ یہی وجہ ہے کہ ہم جس شے کو اپنے مقابل موجود پاتے ہیں اسے قائم بالذات اور موجود فی الخارج ٹھہراتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہمارا اس کو جاننا یا نہ جاننا اس پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتا۔ لہٰذا دلیل وجودی اور غائی میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو اس صورت میں جب یہ ثابت ہو جائے کہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں وہ ہماری آخری منزل نہیں، علیٰ ہذا یہ کہ "فکر اور وجود" اپنی کنہ میں ایک ہیں۔ لیکن یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر قرآن پاک کی رہنمائی میں کریں جس نے ان کو اس حقیقت کی آیات ٹھہرایا جو "اوّل بھی ہے اور آخر بھی" ظاہر اور باطن بھی[7]

۱۔ یا عین۔ مترجم ۲۔ لیکن جس سے یہ مقصود نہیں کہ افلاطون یا ہیگل کے فلسفہ کی تائید کی جائے۔ ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ مترجم

۳۔ یعنی ان کے انتہائی نشو و نما کا محرک ہے۔

۴۔ یعنی شے فی نفسہٖ اور شے جیسے ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے، اس کا۔ مترجم

۵۔ یعنی عالم کے مقابلے میں معلوم، یا ناظر و منظور اور شاہد و مشہود کا۔ مترجم

۶۔ وراس لئے ان کو کسی وحدت میں ضم کرنا مشکل نظر آتا ہے۔ مترجم

۷۔ بفحوائے آیۂ قرآنی "ھو الاوّل والآخر والظاھر والباطن"۔ ملاحظہ ہو تصریح "ج"۔

چنانچہ اس خطبے میں یہی امر ہمارے پیشِ نظر ہے۔
زمانی[1] اعتبار سے دیکھا جائے تو ہمارے محسوسات و مدرکات کے تین مراتب ہیں[2] مادہ، حیات، نفس اور شعور[3] ۔ اور علی الترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع بحث۔ آیئے سب سے پہلے عالمِ طبیعیات[4] پر نظر ڈالیں۔ طبیعیات حاضرہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لئے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مادہ ہے کیا۔ طبیعیات ایک اختباری علم ہے اور اس کا تعلق موجوداتِ خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعے سے جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعے کرتے ہیں۔ گویا یہ محسوس مظاہر ہیں جن سے اس کے مطالعہ کی ابتدا ہوتی ہے اور ان محسوس مظاہر ہی پر ان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے۔ محسوسات کے ماورا علمائے طبیعیات کے پاس اپنے نظریوں کی تائید کا کوئی ذریعہ ہے، نہ تصدیق کا۔ انہیں یہ حق تو پہنچتا ہے کہ بعض غیر مدرک اشیا مثلاً جواہر کا وجود تسلیم کر لیں مگر اس لئے کہ مدرکات حس کی توجیہ ہو سکے[5]۔ لہذا طبیعیات میں ہم مادی دنیا کا مطالعہ کرتے ہیں تو صرف اس حیثیت سے جس حیثیت سے حواس کی بدولت اس کا انکشاف ہوتا ہے۔ لیکن اس مطالعے میں جو ذہنی اعمال سرزد[6] ہوتے، علیٰ ہذا وہ جمالی اور مذہبی واردات جو مطالعہ طبیعیات کی طرح اسی "کل" کا ایک جزو ہیں جس کو ہم نے محسوسات و مدرکات سے تعبیر کیا ہے، طبیعیات کے حلقے میں داخل نہیں، کیونکہ طبیعیات کا تعلق صرف مادی دنیا یعنی اشیائے مدرکہ سے ہے۔ لیکن فرض کیجئے آپ سے دریافت کیا جائے وہ کیا چیزیں ہیں جن کا ادراک آپ کو عالمِ مادی میں ہو رہا

۱۔ یعنی ارتقائی۔ ۲۔ جن میں ہر مرتبے کو ایک عالم قرار دیا جا سکتا ہے۔
۳۔ کے عوالم۔ ۴۔ یعنی عالمِ کائنات۔ مادی دنیا۔ مترجم
۵۔ گویا محسوسات کے فہم میں مرحلہ اول یہ ہے کہ جواہر کا وجود فرض کر لیا جائے۔ ان کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کا سوال بعد میں پیدا ہوتا ہے۔ مترجم ۶۔ مثلاً غور و فکر، قیاس و استدلال یا تجزیہ و تحلیل یعنی وہ ذہنی اعمال جن کے بغیر علم کا وجود ہی ممکن نہیں۔ مترجم

ہے، تو ظاہر ہے آپ صرف انہی چیزوں کا نام لیں گے جن سے آپ مانوس ہیں اور جو اس وقت آپ کے سامنے ہوں گے مثلاً زمین و آسمان، پہاڑ، میز اور کرسیاں۔ مگر پھر اگر مکرر سوال کیا جائے کہ آپ کو فی الواقع کس چیز کا ادراک ہو رہا ہے تو آپ کہیں گے ان کے خواص کا، لیکن جس کا مطلب یہ ہے اب آپ نے اس چیز کی جس کی آپ کے حواس شہادت دے رہے تھے، تعبیر کی[1] اور اس تعبیر کا انحصار اس بات پر ہے کہ اشیا اور ان کے خواص میں تفریق پیدا کی جائے۔ چنانچہ یہ بھی ایک نظریہ ہے مادے، یعنی مدلولات حواس کی ماہیت، نفس مدرکہ سے ان کے تعلق اور اس کے اسباب و علل کا، اور جس کا مفاد یہ ہے:

> ”معروضات حواس (رنگ، آواز وغیرہ) نفس مدرکہ کے احوال ہیں اور اس لئے عالم فطرت سے، جسے موجود فی الخارج تصور کیا جاتا ہے، بے تعلق ہم ان کو اشیائے فطرت کے خواص بھی نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ آسمان کا رنگ نیلا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ آسمان کو دیکھ کر ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کی ایک حس پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ نیلا رنگ آسمان کے خواص میں داخل ہے، کیونکہ بطور احوال نفس یہ وہ ارتسامات ہیں جن کو ہم نے قبول کیا اور جن کی علت مادہ یا وہ مادی اشیا ہیں جو اعضائے حواس، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لیکن اس مادی علت کا عمل درآمد چونکہ اشیا سے اتصال یا تصادم پر ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ اس میں شکل، جسامت، جمودت اور تزاحم

۱۔ یعنی ہمارے اعضائے حواس۔ باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ۔ تو صرف حسیات قبول کرتے ہیں۔ ان حسیات کو الگ الگ اشیا میں منقسم کرتے ہوئے زمین، آسمان، پہاڑ یا میز اور کرسی سے موسوم کرنا ہمارا کام ہے اور اس لئے یہ وہ تعبیر ہے جو ہمارے ذہن نے اس چیز کی جو حواس کے ذریعے مشہود ہوئی، کی۔ مترجم

کے خواص موجود ہیں۔"

یہ برکلے[۱] تھا جس نے فلاسفہ میں سب سے پہلے اس نظریے کی تردید کی کہ مادہ ہمارے حواس کی نامعلوم علّت ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں مشہور و ممتاز ریاضی داں اور ماہر سائنس پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بھی قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادے کا قدیم نظریہ سرتاسر ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ اس نظریے کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ الوان واصوات وغیرہ وغیرہ[۲]، داخلی کیفیات ہیں[۳]، نہ کہ اجزائے فطرت۔ آنکھ اور کان میں جو کچھ داخل ہوتا ہے غیر مرئی ایثری امواج ہیں یا غیر مسموع امواجِ ہوا، نہ کہ رنگ یا آواز۔ گویا عالمِ فطرت وہ کچھ نہیں جیسا ہم اسے دیکھتے ہیں۔ ہمارے ادراک کیا ہیں؟ فریبِ نظر، جن کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ ان سے فی الواقع فطرت کی ترجمانی ہو رہی ہے۔ لہٰذا اس نظریے کی رو سے دیکھا جائے تو عالمِ فطرت کی تقسیم دو ٹکڑوں میں ہو جاتی ہے۔ ایک طرف نفس مدرکہ کے ارتسامات ہیں، دوسری جانب وہ ناقابل تصدیق اور ناقابل ادراک اشیا جن کو ہم ان کی علت ٹھہراتے ہیں۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ طبیعیات کی بدولت ہمیں فی الواقع ان اشیا کا ٹھیک ٹھیک اور مرتب و منظم علم حاصل ہو رہا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے کیا جاتا ہے تو ہمیں چاہئے مادے کے روایتی[۴] نظریے سے فوراً دست بردار ہو جائیں، کیونکہ اس طرح ہمارے حواس کی وہ شہادت جس پر تنہا اہلِ طبیعیات کے مشاہدات اور تجربات کا دارومدار ہے، ناظر[۵] کے ارتسامات ذہن سے آگے نہیں بڑھتی۔ لہٰذا یہ نظریہ فطرت اور ناظر فطرت کے درمیان ایک ایسا فصل قائم

۱۔ Berkley ۲۔ فلسفہ کی اصطلاح میں "ثانوی خواص"۔ مترجم

۳۔ ذہن انسانی کی۔ مترجم ۴۔ یعنی قدیم (کلاسیکی) نظریے سے جس کی اساس مادیت پر تھی۔ اس مفروضے پر کہ مادہ ہمارے نفس سے باہر کوئی قائم بالذات شے ہے، خواہ ہم اس کو جواہر سے تعبیر کریں یا کسی دوسری چیز مثلاً لہروں سے۔ مترجم

۵۔ اضافی طبیعیات کا ناظر جو اپنے مخصوص موقف سے عالمِ فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ مترجم

کر دیتا ہے جس کو دور کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم کسی ایسی ناقابل ادراک شے کا اثبات کریں جو مکان مطلق میں اس طرح رکھی ہے جیسے خالی ظرف میں کوئی چیز اور جو بہ سبب تصادم ہمارے حواس کی علت بن جاتی ہے، حالانکہ یہ مفروضہ بجائے خود مشکوک ہے۔ بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عالمِ فطرت کا ایک حصّہ "خواب" ہے دوسرا محض "قیاس"۔ یوں طبیعیات نے اپنی اساسات کی تنقید سے خود ہی اس بت کو توڑ ڈالا جسے اس نے تراشا تھا اور وہ اختیاری روش جس نے گویا سائنس کو مادیت پر مجبور کر رکھا تھا بالآخر مادّے ہی کے خلاف بغاوت پر اتر آئی[۱] اس لئے کہ اشیا وہ داخلی کیفیات نہیں جو مادّہ ایسی ناقابل ادراک شے کی بدولت ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہیں۔ برعکس اس کے حقیقی مظاہر اور عالمِ فطرت کا تار و پود جو ویسے ہی ہمارے علم میں آجاتی ہیں جیسے خارج میں فی الواقع ان کا وجود[۲] ہے۔ لیکن مادے کے تصور پر سب سے زیادہ کاری ضرب عہدِ حاضر کے مشہور طبیعی آئن اسٹائن[۳] کے ہاتھوں لگی جس کے اکتشافات نے فکر انسانی میں ایک بڑا دُور رس انقلاب پیدا کر دیا ہے[۴]۔ بہ الفاظ مسٹر رسل[۵] نظریۂ اضافیت نے زمانے کو زمان مکان میں مدغم کرتے ہوئے شے کے روایتی تصور[۶] پر جو ٹھوکر لگائی ہے وہ فلسفیوں کے دلائل سے آج تک نہیں لگی۔ مادے کی تعریف بالعموم یوں کی جاتی ہے کہ اس سے مراد ہے کوئی ایسی شے جو زمانے میں استمرار اور مکان میں حرکت کرتی ہے۔ لیکن جدید

۱۔ کیونکہ اس طرح مادے ہی کی توجیہ ہو سکی، نہ ان مسائل کی جو اس سے پیدا ہوئے۔ مترجم

۲۔ لیکن جس کا از روئے طبیعیات قدیم ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں۔ مترجم

۳۔ Einstein

۴۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو "اضافیت اور خودی" کے عنوان سے حضرت علاّمہ کا مضمون جو اوّل "کریسنٹ" (مجلہ طلبائے اسلامیہ کالج، لاہور) میں شائع ہوا اور پھر مترجم کے قلم سے اس کا اردو ترجمہ رسالہ "جامعہ" دہلی میں۔ مترجم

۵۔ Bertrand Russell

۶۔ یا "جوہر" کے قدیم تصور کو بمقابلہ "عرض"۔ مترجم

اضافی طبیعیات نے اس نظریے کو رد کر دیا ہے اور اب آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادّی اشیا عبارت ہیں ان اشیا سے جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں[1] کے باوجود اپنے آپ کو[2] برقرار رکھتی ہیں، برعکس اس کے باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظامِ جمودت کا قدیم تصور ختم ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ سارے خصائص بھی جن کی بنا پر مادیّین کی کبھی یہ رائے تھی کہ مادّے کا وجود ہمارے تیز خرام خیالات سے بھی[3] کہیں زیادہ محکم اور پائیدار ہے۔

لہٰذا پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک عالم فطرت کوئی ساکن شے ہے، نہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع، بلکہ حوادث کی ترکیب جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو فکر الگ تھلگ سکنات[4] میں تقسیم کر دیتا ہے[5] اور جن کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس سے زمان و مکان کے تصور متشکل ہوتے ہیں۔ گویا جدید سائنس کو بالآخر برکلے ہی کی تنقید سے اتفاق کرنا پڑا[6] جسے کبھی اس کی ہستی پر بڑا زبردست حملہ تصور کیا جاتا تھا۔ دراصل سائنس کا یہ رویہ کہ عالم فطرت کی حقیقت بجز ایک وجود مادی کے اور کچھ نہیں، نیوٹن[7] کے اس نظریے سے وابستہ ہے کہ مکان ایک خلائے مطلق ہے اور جملہ اشیا اس میں واقع[8]۔ اس رویے کی بدولت اگرچہ سائنس کا قدم نہایت تیزی سے آگے بڑھتا رہا۔ لیکن یوں محسوسات و مدرکات کی تقسیم جب ذہن و مادہ کے دو الگ تھلگ اور متضاد عوالم میں ہوگئی تو اس سے پیدا شدہ مشکلات سے مجبور ہو کر سائنس کی توجہ بالآخر ان مسائل کی طرف منعطف ہوگئی جن کو شروع میں

۱۔ یا اعراض۔ ۲۔ یعنی اپنے "جوہر"۔

۳۔ جو گویا اِدھر آئے اور اُدھر گئے۔ ۴۔ بمقابلہ حرکات۔ مترجم

۵۔ لہٰذا اس کا تسلسل فنا ہو جاتا ہے اور اس لئے حرکت کی بجائے چند منفرد اور غیر متحرک اشیا کا ادراک ہوتا ہے حالانکہ وجود صرف حرکت اور روانی کا ہے، اشیا کا نہیں۔ مترجم

۶۔ لیکن نتائج سے نہیں۔ مترجم ۷۔ Newton

۸۔ لہٰذا اس کا وجود (زمانے کی طرح) مادے سے آزاد ہے۔ مترجم

غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ علوم ریاضی کی بنا جن اساسات پر ہے ان کی تنقید ہی سے ثابت ہو چکا ہے کہ خالص مادیت کا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے اور مکان مطلق میں واقع، قطعاً ناقابل عمل ہے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکان کیا ہے، ایک قائم بالذات خلا جس میں اشیا واقع ہیں اور جو اس حالت میں بھی موجود رہے گا جب یہ ساری اشیا نابود ہو جائیں؟ قدیم یونانی فلسفی زینو[1] نے حرکت فی المکان کی بحث میں دراصل مکان ہی سے بحث کی ہے اور فلسفہ کے طالب علم خوب جانتے ہیں کہ ابطال حرکت کے بارے میں اس کے دلائل کیا تھے۔ انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس زمانے سے لے کر آج تک یہ مسئلہ کس طرح ہر عہد کے فلسفیوں نے اپنے اپنے رنگ پر اس پر نظر ڈالی۔ ہم زینو کے دلائل سے صرف دو کا ذکر کریں گے۔ زینو کا عقیدہ تھا کہ مکان کا تجزیہ الیٰ غیر النہایت ممکن ہے اور اس سے اس نے یہ استدلال کیا کہ حرکت فی المکان نہیں[2]، کیونکہ اس سے پہلے کہ ہم اپنی منزل مقصود تک پہنچیں، ضروری ہے کہ ہمارے سفر کا آغاز جس نقطے سے ہوا تھا اس کے انجام تک نصف فاصلہ طے کر لیں اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف، علیٰ ہذا القیاس اس سے پہلے کا نصف تا غیر نہایت۔ گویا جب تک، ہم نقطوں کی اس لامتناہی تعداد سے گزر نہیں کر لیتے جو ہمارے اور کسی دوسرے مقام کے درمیان واقع ہیں ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت نہیں کر سکتے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے میں لامتناہی نقطوں سے گزر کرنا ناممکن ہے[3]۔ بعینہٖ یہ عام خیال بھی کہ تیر پرواز کرتا ہے صحیح نہیں۔ اس لئے کہ دوران پرواز میں اس کا کسی نہ کسی نقطے پر ہونا ضروری ہے[4]۔ یوں زینو نے

۱۔ zeno یونانی میں زنون جیسے انگریزی کے "بلیٹو" کے مقابلے میں یونانی کا بلاٹون۔ م

۲۔ اور یہ اسکی پہلی دلیل ہے۔ مترجم

۳۔ لہٰذا حرکت ممکن نہیں اور یہ اس کی دوسری دلیل ہے۔ مترجم

۴۔ اس سے گزر کرنے کے لئے۔ مترجم

حرکت کا ابطال کرتے ہوئے اسے محض فریب نظر ٹھہرایا اور یہ رائے قائم کی کہ حقیقت ایک ہے اور تغیر سے پاک [۱]۔ لیکن حقیقت کے انکار سے مکان مطلق کا انکار لازم آتا ہے[۲] اور یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ نے مکان و زمان کا لامتناہی تجزیہ تسلیم نہیں کیا۔ برعکس اس کے یہ رائے قائم کی کہ مکان وزمان اور حرکت کا وجود جن نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے ان کا مزید تجزیہ ممکن نہیں۔ گویا وہ حرکت کا اثبات لاتیجزات کے اثبات سے کرتے تھے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان وزمان کے تجزئے کی ایک حد ہے[۳]، تو یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے کے اندر ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں۔ لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے لاتیجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے۔ لہٰذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغائرات کا کوئی جواب ممکن نہیں۔ البتہ دور حاضر کے مفکرین میں فرانسیسی فلسفی برگساں اور انگریز ریاضی داں برٹرنڈ رسل نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اس کے دلائل کی تردید کی ہے۔ برگساں کے نزدیک تو حرکت ہی اصل حقیقت ہے۔ بشرطیکہ حرکت کو تغیر کا مرادف قرار دیا جائے۔ لہٰذا زینو کا قول مغائر زمان و مکان کے اس غلط تصور پر مبنی ہے جو برگساں کے نزدیک صرف اس صورت میں قائم ہوتا ہے جب ہم حرکت کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں[۴]۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ زندگی کے اس مابعد الطبیعی نظریے کی وضاحت کئے بغیر جس پر برگساں نے اپنی دلیل کی بنا رکھی ہے۔ یہاں اس مسئلے پر مزید گفتگو ممکن نہیں۔ برٹرنڈ رسل نے البتہ کانٹور[۵] کے نظریہ ریاضیاتی تواصل کے پیش نظر جو اس کے نزدیک ریاضیات حاضرہ کے اہم ترین اکتشافات میں سے ہے، زینو کے خیالات کی تردید کی ہے۔ زینو کا سارا استدلال اس مفروضے پر قائم ہے کہ زمان و مکان کی ترکیب چونکہ نقطوں اور لمحوں کے ایک لامتناہی سلسلے سے ہوتی ہے، لہٰذا ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں[۶]

۱۔ یعنی ساکن محض۔ ۲۔ کیونکہ اس کا اثبات اس لئے کیا گیا تھا کہ اشیا کو حرکت کے لیے جگہ مل جائے۔ مترجم

۳۔ جیسا کہ اشاعرہ کا خیال تھا۔ مترجم

۴۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۵، صفحہ ۸۹۔ ۵۔ Cantor ۶۔ دوران حرکت میں۔

کہ ایک متحرک جسم میں چونکہ دو نقطوں کے درمیان کوئی نقطہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ہونے کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں۔ اس لئے حرکت کا وجود نا ممکن ہے۔ مگر اس کے خلاف کانٹور کا کہنا یہ ہے کہ زمان و مکان متواصل ہیں[1] اور اس لئے دو نقطوں کے درمیان خواہ یہ نقطے کہیں بھی ہوں نقطوں کی ایک لامتناہی تعداد موجود ہوگی[2]۔ مزید یہ کہ اس طرح نقطوں کا جو لامتناہی سلسلہ قائم ہوتا ہے، اس میں کوئی دو نقطے بھی اس طرح واقع نہیں ہوں گے کہ ان میں قبل اور بعد کا امتیاز پیدا ہو[3]۔ لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ زماں و مکان کا تجزیہ الیٰ غیر النہایت ممکن ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوگا کہ ایک ریاضیاتی سلسلے میں جتنے بھی نقطے ہیں باہم پیوست ہیں، منفصل نہیں کہ ان کے درمیان کچھ رخنہ باقی رہ جائے۔ لہذا رسل نے زینو کے جواب میں کہا ہے:

"زینو کہتا ہے ـــ آپ ایک مقام سے ایک لمحے میں دوسرے مقام تک کیسے پہنچ سکتے ہیں جب دوران حرکت میں آپ کسی لمحے میں کسی مقام پر موجود ہی نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا ہے، نہ ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ، اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی تیسرا مقام یا تیسرا لمحہ ضرور ہوگا۔ اگر لا یتجزات کا وجود ہوتا تو حرکت بھی ممکن نہ ہوتی، مگر لا یتجزات کا وجود ہی نہیں۔ لہذا زینو کا یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ دوران پرواز میں ہم تیر کو ہر لمحے میں ساکن پائیں گے[4]۔ لیکن اس کا یہ استدلال کہ لہذا تیر پرواز نہیں کرتا[5]، غلط ہے۔ یہ اس لئے کہ مقامات اور آنات کے ایک لامتناہی سلسلے میں جب کبھی حرکت کی جائے گی تو ہر

۱۔ نہ کہ نقطوں اور لمحوں پر مشتمل۔

۲۔ اس لئے کہ اصل وجود تواصل کا ہے جسے ہم نے نقطوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ مترجم

۳۔ یعنی ایک نقطہ دوسرے کے بعد آئے۔

۴۔ ازروئے فکر۔ مترجم

۵۔ ازروئے اختبار، واقعہ خارجی۔ مترجم

نقطے کے مقابلے میں ایک لمحہ ضرور موجود ہوگا۔ لہٰذا اس نظریے کے ماتحت جہاں مکان و زماں اور حرکت کا اثبات ممکن ہے، وہاں زینو کے مغائرات کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔

یوں برٹرنڈرسل نے کانٹور کے نظریہ تواصل کی بنا پر حرکت کا اثبات کیا ہے لیکن حرکت کا وجود حقیقی ہے تو مکان کا وجود بھی بالذات قائم ہے اور عالم فطرت ایک وجود خارجی[1]۔ یہ دوسری بات ہے کہ مکان کے تواصل اور اس کے لامتناہی تجزیے کو ایک مان کر بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حرکت کے مسئلے میں جو مشکل پیش آتی ہے، فی الواقع حل ہوگئی۔ اس لئے کہ فرض کیجئے زمانے کے ایک متناہی وقفے میں لمحوں اور نقطوں کی لامتناہی کثرت کے درمیان ہر لمحے کے مقابلے میں ایک نقطہ موجود ہے جب بھی وہ دشواری تو بدستور قائم رہے گی جو مکان کے تجزیے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ ریاضیاتی اعتبار سے تسلسل کا یہ تصور کہ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ ہے، حرکت کی اس تصویر پر تو ضرور منطبق ہو جاتا ہے جو خارج سے دیکھتے ہوئے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہے، لیکن حرکت کے عمل پر جیسا کہ یہ عمل فی الواقع سرزد ہوتا ہے نہیں ہوتا۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ حرکت جیسے کہ وہ ہمارے تصوّر میں آتی ہے اس کا تجزیہ تو ممکن ہے لیکن بطور ایک امر واقعی، یعنی جیسے ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، ممکن نہیں۔ گویا ہم تیر کو مکان میں پرواز کرتے ہوئے دیکھ کر تو اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں[2]۔ لیکن بہ حیثیت ایک عمل، قطع نظر اس تعلق کے جو اسے مرور فی المکان سے ہے، اسے ایک وحدت ہی ٹھہرانا پڑے گا اور اس لئے ناممکن ہے ہم اس کی تقسیم کسی کثرت میں کر سکیں اس کو تقسیم کرنا گویا اسے کالعدم کرنا ہے۔

آئن اسٹائن کے نزدیک مکان کا وجود اگرچہ حقیقی ہے لیکن ناظر کے لئے اضافی۔

۱۔ یعنی وہ ہمارے ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ایک وجود حقیقی۔ مترجم

۲۔ یعنی اس راستے کا جس سے تیر گزرتا ہوا نظر آتا ہے۔ مترجم

وہ نیوٹن کا نظریۂ مکان مطلق تسلیم نہیں کرتا اس لئے کہ ہم جس شے کا بھی مشاہدہ کریں گے اس میں تغیر و تبدل ممکن ہے، کیونکہ اس کا وجود ناظر کے لئے اضافی ہو گا۔ لہذا جوں جوں ناظر اپنے عمل اور رفتار میں تغیر و تبدل کرتا جائے گا اس کی کمیت، شکل اور جسامت میں بھی تغیر و تبدل ہوتا جائے گا۔ بعینہٖ حرکت اور سکون کا وجود بھی اضافی ہے اور اس لئے قدیم طبیعیات کا یہ عقیدہ کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے، صحیح نہیں۔ لیکن یہاں ایک غلط فہمی کا احتمال ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ اوپر کی عبارت سے جہاں مشاہدۂ فطرت کے سلسلے میں ناظر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ولڈن کار[1] نے غلطی سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اضافیت کی انتہا بھی آخر الامر حی و مدرک افراد[2] کے اثبات پر ہوئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظریۂ اضافیت کی رو سے مظاہر فطرت کی شکلوں، جسامتوں اور رفتاروں کو مطلق ٹھہرانا غلطی ہے، مگر جیسا کہ پروفیسر نن[3] نے بجا طور پر لکھا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ زمانی ـ مکانی قالب کا انحصار[4] ناظر کے ذہن پر ہے۔ اس کا انحصار کائنات کے اس نقطے پر ہے جس سے ناظر کا جسم وابستہ ہے اور اس لئے ہم چاہیں تو ناظر کی بجائے کوئی تصویر گیر آلہ استعمال کر سکتے ہیں۔ ذاتی طور پر تو میں بھی یہی سمجھتا ہوں کہ حقیقت اپنی کنہ میں محض "روح" ہے[5]۔ لیکن ایک عام غلط فہمی سے بچنے کے لئے یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ آئن اسٹائن کا نظریہ سائنس کا نظریہ ہے۔ لہذا اسے بحث ہے تو اشیا کی ترکیب سے، اس سے نہیں کہ اشیا کی اس ترکیب کا حامل کیا ہے اور ان کی ماہیت بالآخر کیا۔ بایں ہمہ فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں ہیں۔ ایک تو یہ کہ نظریۂ

۱۔ Wildon Carr ۲۔ Monads یعنی افراد۔ اشارہ ہے لائب نتس کے فلسفہ کی طرف، جس میں "ایٹم" کی جگہ "مونڈ" نے لی۔ مترجم

۳۔ Prefessor Nunn ۴۔ جس میں اشیا واقع نظر آتی ہیں۔ مترجم

۵۔ ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم

اضافیت نے نفی کی ہے تو اس خیال کی جس کے ماتحت قدیم طبیعیات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا اور جس کی رو سے جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی فطرت کے وجود خارجی سے بہر حال اس نے انکار نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید طبیعیات میں ”جوہر“ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے شے نہیں کہ اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے ساتھ زمانے میں استمرار کرے۔ چنانچہ وائٹ ہیڈ نے یہ نظریہ جن الفاظ میں پیش کیا ہے ان میں مادے کا تصور وجود نامی کے تصور سے بدل گیا ہے۔ نظریۂ اضافیت کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکان کا دارومدار مادے پر ہے[1]۔ لہذا آئن اسٹائن کے نزدیک کائنات کا یہ تصور صحیح نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو مکان لامتناہی[2] میں واقع ہے اس لئے کہ مکان بجائے خود متناہی ہے، گو غیر محدود۔ لہذا اس کے ماورا مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں گویا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اگر مادے کا وجود نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطے پر آجاتی۔ بایں ہمہ جب میں اس نقطۂ نظر کا خیال کرتا ہوں جو ان خطبات میں ہمارے پیش نظر ہے تو آئن اسٹائن کی اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے، کیونکہ جس نظریے کی رو سے زمانے کی حیثیت بُعد رابع سے زیادہ نہیں اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ماضی کی طرح مستقبل کا وجود بھی پہلے ہی سے قائم ہے اور اس لئے متعین۔ لہذا زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت نہیں، وہ مرور نہیں کرتا، نہ حوادث رونما ہوتے ہیں، ہم صرف ان سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ اس نظریے میں زمانے کی، جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، بہت سی خصوصیات نظر انداز کر دی گئی ہیں اور اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ

۱۔ نہ کہ مادے کا مکان پر۔

۲۔ نیوٹن کے خلائے مطلق یا مکان محض میں۔ مترجم

زمانے کی حقیقت صرف انہی خصائص تک محدود ہے جن سے آئن اسٹائن نے اس لئے بحث کی ہے کہ عالم فطرت کے ان پہلوؤں کی تشریح باقاعدگی کے ساتھ ہوتی رہے جو اصولی ریاضی کا موضوع ہیں۔ یوں بھی ہم غیر ریاضی دانوں کے لئے آئین اسٹائین کے زمانے کی صحیح ماہیت کا فہم ایک مشکل سی بات ہے لیکن اتنا بہرکیف ظاہر ہے کہ آئین اسٹائین نے جس حقیقت کو زمانہ کہا ہے، یہ وہ حقیقت نہیں جسے برگساں استدام سے تعبیر کرتا ہے۔ ہم اسے زمان متسلسل بھی نہیں کہہ سکتے جس کی تعریف کانٹ نے ان الفاظ میں کی ہے کہ وہ علیت کی جان[1] ہے کیونکہ علّت و معلول کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس میں علّت کا وجود باعتبار زمانہ معلول سے متقدم رہے گا۔ لہٰذا اگر علت کا وجود نہیں تو معلول بھی موجود نہیں، یا پھر دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ریاضیات کے زمانے کو اگر زمان متسلسل قرار دیا جائے تو نظریۂ اضافیت کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ ناظر اور اس نظام کی رفتاروں میں جہاں حوادث واقع ہو رہے ہیں، خاطر خواہ تبدیلیاں کرتے ہوئے ہم معلول کو علّت سے پہلے لے آئیں۔ اندریں صورت میں یہ سمجھتا ہوں کہ زمانے کو بُعد رابع ٹھہرانا گویا اس کی نفی کرنا ہے۔ حال ہی میں ایک روسی مصنف اوسپنسکی[2] نے اپنی کتاب "نظام ثالث[3]" میں بُعد رابع کا تصور اس طرح کیا ہے کہ یہ عبارت ہے سہ بُعدی اشکال کی اس سمت میں حرکت سے جو اِن کے اندر موجود نہیں۔ جس طرح نقطوں، خطوں اور سطحوں کی اس سمت میں حرکت سے جو اِن کے اندر موجود نہیں مکان کے ابعادِ ثلاثہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ بعینہٖ جب کوئی سہ بُعدی شکل اس سمت میں حرکت کرتی ہے جو اس کے اندر موجود نہیں تو اس سے مکان کے بُعد رابع کا ظہور ہوتا ہے۔ اب چونکہ

۱۔ کیونکہ اگر زمانہ مرور کرتا اور اس کے آنات میں تقدّم و تأخر، یعنی ماضی اور مستقبل کا امتیاز موجود ہے تو علت و معلول کا تصور بھی ممکن ہے۔ مترجم

۲۔ Ouspensky

۳۔ Tertium Organum

زمانہ ہی وہ فاصلہ ہے جو باعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کرتا اور مختلف نظامات میں ترتیب دیتا ہے، لہٰذا یہی وہ فاصلہ ہے اور اس سمت میں واقع، جو سہ بُعدی مکان میں موجود نہیں۔ بحیثیت ایک نئے بعد کے ہم اس فاصلے کی پیمائش جس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ بہ اعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کرے، سہ بُعدی مکان کے ابعاد سے نہیں کر سکتے، بعینہٖ جیسے یہ ممکن نہیں کہ ہم سال کی پیمائش سینٹ پیٹرز برگ[1] سے کریں۔ وہ ہر سمت کے عمود میں واقع ہے متوازی کسی سے نہیں لیکن اسی تصنیف میں ایک دوسری جگہ اوس پنسکی نے لکھا ہے کہ ہماری حس زمانی دراصل ایک مبہم سی حس مکانی ہے اور پھر ذہنِ انسانی کی ساخت کو حجّت ٹھہراتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایک' یا دو' یا سہ بعدی ہستیوں پر اس بُعد کا انکشاف زمانی تواتر ہی کی شکل میں ہوگا۔ لیکن اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ہم سہ بُعدی ہستیاں جس چیز کو زمانے سے تعبیر کرتی ہیں وہ دراصل مکان ہی کا ایک بُعد ہے جسے ہم کما حقہ محسوس نہیں کر سکتے، لیکن جو فی الحقیقت اقلیدسی مکان کے ابعادِ ثلاثہ سے، جن کو ہم ٹھیک ٹھیک محسوس کر لیتے ہیں، قطعاً مختلف نہیں۔ بہ الفاظ دیگر زمانہ کوئی تخلیقی حرکت ہے، نہ مستقبل کے حوادث تازہ حوادث، بلکہ شروع ہی سے متعین اور کسی نامعلوم مکان میں موجود۔ لیکن ایک نئی سمت کی تلاش میں جو اقلیدس کے ابعادِ ثلاثہ سے مختلف ہو اوس پنسکی کو زمان متسلسل یعنی ایک ایسے فاصلے کا وجود تسلیم کرنا پڑا جو بہ اعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کر دے۔ لیکن پھر یہی زمانہ جس کو ایک مقام پر اس لئے تواتر ٹھہرایا گیا تھا کہ وہاں اس حیثیت سے اس کی ضرورت تھی، لہٰذا اس کا وجود بھی تسلیم کر لیا گیا، دوسرے مقام پر اس خصوصیت سے محروم ہو گیا تا آنکہ اس میں اور خطوط و ابعاد مکانی میں کوئی فرق نہیں رہا[2]۔ حالانکہ یہ تواتر

۱۔ St. Petersberg اب لے نین گراڈ۔ مترجم

۲۔ یعنی اس کا وجود مکان میں مدغم ہو گیا۔

ہی کی خصوصیت تھی جس کی بدولت اوس پنسکی نے زمانے کو مکان کی ایک نئی سمت قرار دیا تھا۔ اگر یہ خصوصیت فریب ہے تو اوس پنسکی کی وہ ضرورت کہ اسے سچ مچ ایک نیا بعد قرار دے کیسے پوری ہو سکتی ہے؟

آیئے اب محسوسات و مدرکات کے دوسرے عوالم یعنی حیات اور شعور پر نظر ڈالیں۔ شعور کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا ایک انحراف ہے[1] اور اس کا وظیفہ یہ کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیا کرے۔ وہ اطناب کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقعے پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں۔ کیونکہ وہ حسبِ اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادی ہی کا ایک پسِ منظر ہے[2] اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرنا ہے[3]۔ لیکن شعور کی آزادانہ فعالیت کے انکار سے علم کی صحت کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ علم درحقیقت شعور ہی کے ایک مرتّب اور منظم بیان کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا شعور کو حیات ہی کے خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل ٹھہرانا پڑے گا۔ پھر حیات بھی جوہر[4] نہیں بلکہ ایک اصولِ نظم و ترتیب اور ایک مخصوص طریق کار جسے ایک کل، یا مشین کے کردار میں جو صرف خارجی قوت کے زور سے چلتی ہے، کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن ایک خالص روحانی توانائی کا تصوّر چونکہ یونہی ممکن ہے کہ ہم اسے عناصر کے کسی خاص مجموعے سے وابستہ کریں[5]

۱۔ میکانیاتی نقطۂ نظر سے جس کے ماتحت حیات کی توجیہہ طبیعیات و کیمیا اور شعور کی عضویات کی بنا پر کی جاتی ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اعمال طبیعی اور کیمیاوی ہیں یا عضویاتی۔ نفس اور کیفیات نفسی کی کوئی حقیقت نہیں۔ مترجم

۲۔ اس کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔

۳۔ کیونکہ اس صورت میں اصل فعالیت عضویاتی ہوگی۔

۴۔ جس کا جسم گویا عرض ہے۔ مترجم

۵۔ یعنی اس کا وجود کسی ایسے مظہر میں تلاش کریں جو متعین ہو اور ہمارے ادراک میں آسکے۔ م

لہٰذا ہم اکثر اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اس کی اساس دراصل عناصر کی وہ ترکیب ہے جس سے اس کا اظہار ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیائے مادیات میں نیوٹن اور تاریخ فطرت[1] میں ڈارون[2] کے اکتشافات کی انتہا بالآخر میکانیت پر ہوئی اور پھر یہاں تک کہا گیا کہ ہمارے سب مسائل دراصل طبیعیات ہی کے مسائل ہیں، یعنی دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات، فکر، ارادہ، احساس غرضیکہ ہر شے کی توجیہہ جواہر اور ان کے خواص کی بنا پر جو گویا بالذات ان میں موجود ہیں، ہو جائے گی۔ یوں میکانیت کا تصوّر جو سرتاسر ایک طبیعی تصور ہے ہمہ گیر اصول بن گیا اور فطرت کے ہر پہلو کی تشریح اسی کے ماتحت ہونے لگی۔ چنانچہ حیاتیات کی دنیا میں یہی میکانیت کی مخالفت اور موافقت میں ایک زبردست نزاع جاری ہے اور اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت کا وہ شعور جو ادراک بالحواس کے ذریعے ہوا ہے، کیا فی الواقع اس نظریے کے خلاف ہے جو مذہب نے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں قائم کیا ہے۔ کیا اس کی انتہا لازماً کسی ایسے نظریے پر ہوتی ہے جو اس کے منافی ہو؟ کیا علومِ طبیعیہ فی الواقع مادیت پر مجبور ہیں؟ یہ صحیح ہے کہ نظریہ ہائے سائنس کی بدولت ہمیں جو علم حاصل ہوتا ہے، قابل اعتماد ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی تصدیق و توثیق کر سکتے بلکہ اس سے کام لیتے ہوئے حوادث فطرت پر تصرف بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ سائنس کے یہاں حقیقت کا کوئی باقاعدہ نظریہ نہیں[3] اس کے یہاں کچھ ہے تو اس کے الگ الگ اجزا کے الگ الگ تصورات جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں جڑتا۔ یوں کہنے کو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے، حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کو باہم کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائیگی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہٰذا

۱۔ حیوانیات و نباتیات۔ مترجم ۲۔ Darwin

۳۔ تاکہ اس کے ہر پہلو کی تشریح ہر جہت سے ہو سکے۔ مترجم

وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔ میرے نزدیک تو علومِ طبیعی کی مثال زاغ و زغن کی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ دراصل بحیثیت موضوع سائنس فطرت کا وجود سرتاسر مصنوعی ہے جس کو ایک انتخابی عمل کے ماتحت[1] اس نے ایک خاص صورت اس لئے دے رکھی ہے کہ اسے جو کچھ کہنا ہے قطعی اور حتمی طور پر کہے[2]۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے حوالے سے سائنس کے کسی موضوع پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کی نوعیت یک قلم بدل جاتی ہے[3]۔ لیکن مذہب چونکہ تمام حقیقت کا طلبگار ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم ان مدلولات کی شیرازہ بندی میں جو ہمارے مدرکات و محسوسات نے ہمیں بہم پہنچائے ہیں، اسے مرکزی جگہ دیں[4]۔ مذہب کو حقیقت کے جزئی نظریوں سے کوئی خوف نہیں۔ علومِ طبیعی یا سائنس کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ جزئی ہو، اس لئے کہ بہ اعتبار اپنی ماہیت اور وظیفے کے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل و مکمل نظریہ قائم کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علم و حکمت کی تدوین میں ہم جن نظریوں سے کام لیتے ہیں، جزئی ہوتے ہیں اور اس لئے جیسے جیسے ان کا اطلاق حقیقت کے کسی مرتبے پر کیا جاتا ہے ان کا مفہوم بدلتا رہتا ہے[5]۔ مثلاً علت ہی کا تصور آپ کے سامنے ہے، جس کا بنیادی خاصہ یہ ہے کہ زماناً معلول سے متقدم ہو لیکن یہ ایک اضافی سی بات ہے، کیونکہ اس خصوصیت کا تعلق صرف ان

۱۔ جس میں اسکے بعض پہلوؤں پر تو نظر رکھی جاتی ہے لیکن بعض کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو خطبۂ اول۔ بحث فطرت۔ مترجم

۳۔ کیونکہ اب وہ پہلو بھی ہمارے سامنے ہوتے ہیں جن کو سائنس غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیتی ہے۔

۴۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ، بحث فلسفہ اور مذہب۔ مترجم

۵۔ ملاحظہ ہو اس سلسلے میں خطبۂ اوّل، بحث فکر و وجدان۔ مترجم

اعمال وافعال سے ہے جن کا مطالعہ طبیعیات میں کیا جاتا ہے، مگر جن میں وہ اعمال وافعال شامل نہیں جو دوسرے علوم کا موضوع بحث ہیں۔ لیکن جہاں آپ نے حیات اور شعور کی دنیا میں قدم رکھا اس تصوّر کی نوعیّت بدل جائے گی اور اب آپ بعض ایسے تصوّرات کی ضرورت محسوس کریں گے جن کا تعلق فکر کے ایک جداگانہ نظام سے ہے، کیونکہ زندہ اجسام کے اعمال وافعال کو جو ایک خاص مقصد کے پیش نظر سرزد ہوتے ہیں اور جن کی ابتدا اس لئے پہلے ہی سے سوچ سمجھ کر کی جاتی ہے، ان افعال سے کوئی نسبت نہیں جن میں علت ومعلول کا رشتہ کام کر رہا ہے۔ لہذا حیات اور شعور کی دنیا میں، ہمیں غایت اور مقصد کے تصورات اختیار کرنا پڑتے ہیں جو علت کی طرح خارج کی بجائے داخل سے اثر انداز ہوتے ہیں[1]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زندہ اجسام کے بعض اعمال کی نوعیّت بھی وہی ہے جو اشیائے فطرت کے اعمال کی اور اس لئے ان کی توجیہہ میں ہمیں طبیعیات اور کیمیا ہی کے تصورات سے کام لینا پڑتا ہے لیکن ان اجسام کا کردار چونکہ وراثت سے متشکل ہوتا ہے، لہذا ہم اس کی توجیہہ سالماتی طبیعیات کی رو سے نہیں کر سکتے۔ بایں ہمہ حیاتیات کی دنیا بھی میکانیت کے تصور سے محفوظ نہیں رہی۔ لہذا دیکھنا چاہئے کہ علم بردارانِ میکانیت اپنی کوششوں میں کہاں تک کامیابی حاصل کر چکے ہیں۔ میں خود تو حیاتیات میں کوئی دست گاہ نہیں رکھتا، اس لئے بہتر ہوگا ہم اس سلسلے میں علمائے حیاتیات ہی سے رجوع کریں۔ یہ بیان کرتے ہوئے کہ ایک زندہ جسم اور کل کا بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنی ہستی آپ برقرار رکھتا اور آپ اپنے توالد وتناسل کا اہل ہے، جے۔ ایس۔ ہال ڈین[2] نے لکھا ہے:

"لہذا ظاہر ہے کہ ایک زندہ جسم کے بعض مظاہر ایسے بھی ہیں جن کا بغور مطالعہ

۱۔ بالفاظِ دیگر یہاں علت ومعلول کا وجود ہی نہیں۔ وجود ہے تو اختیار اور آزادی کا۔ یہ کہنا کہ حیاتیات کی دنیا میں معلول کا وجود علت سے متقدم ہے، گویا حیاتی مظاہر کی توجیہہ میکانیاتی نقطۂ نظر سے کرنا ہے جو صحیح نہیں۔ مترجم

۲۔ J.S. Haldane

نہ کیا جائے تو ان کی تشریح کیمیا و طبیعیات کے میکانیاتی اصولوں کے ماتحت تمام و کمال ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کے پہلو بہ پہلو بعض مظاہر ایسے بھی ہیں (مثلاً حفظِ ذات اور توالد و تناسل کے مظاہر) جن کی تشریح اس طرح نہیں ہو سکتی، گو حامیانِ میکانیات فرض کر لیتے ہیں کہ زندہ جسموں کی میکانی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ اپنی ہستی آپ برقرار رکھ سکتے اور اپنی ذات کی آپ اصلاح کر لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا یہ کہ وہ توالد و تناسل کے اہل ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کے میکانیکی جسموں کا ارتقا انتخاب طبیعی کے ایک طویل عمل کے بعد بتدریج ہوا۔ لیکن آیئے ذرا اس مفروضے کا مطالعہ نگاہِ غائر سے کریں۔ جب کسی حادثے کی تشریح اصول میکانیات کے ماتحت کی جاتی ہے تو کہا جاتا ہے یہ حادثہ اس لئے سرزد ہوا کہ جن دو الگ الگ اور مختلف اجزا میں کچھ سادہ اور بسیط خواص پائے جاتے تھے وہ ایک دوسرے پر اثرانداز ہوئے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اس تشریح یا حادثے کے تکرار کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ جن اجزا نے اس حادثے میں حصّہ لیا جب ان کی تحقیق و تدقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ سادہ اور بسیط خواص فی الواقع ان میں موجود ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے حالات میں ان سے ہمیشہ ایسا ہی عمل سرزد ہوتا ہے۔ لیکن جب تک وہ اجزا جو یوں ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں پہلے سے موجود نہ ہوں، اس قسم کی کوئی میکانیاتی تشریح ناممکن ہو گی۔ یہ تشریح جب ہی ممکن ہے جب اس قسم کے کچھ اجزاء جو قطعی طور پر اس طرح کے کچھ خواص کے حامل ہیں ایک خاص ترتیب کے ساتھ پہلے ہی سے موجود ہوں۔ لہٰذا کسی ایسے میکانیکی جسم کا اثبات جو اپنی بقا اور توالد و تناسل کا آپ اہل ہے، ایک ایسی چیز کا اثبات ہے جس کے سرے سے کوئی معنی نہیں۔ علمائے عضویات اکثر بے معنی اصطلاحیں استعمال کیا کرتے ہیں، لیکن "میکانیت توالد و تناسل" سے بڑھ کر بے معنی اصطلاح اور کوئی نہیں۔ اس لئے کہ اسلاف کے جسم میں

جو بھی میکانیت ہو گی توالد و تناسل کے عمل میں اس کا کوئی حصّہ نہیں ہو گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ میکانیت ہر نسل میں اپنے آپ کو پھر سے ترکیب دے، کیونکہ اسلاف کے جسم کا کوئی حصّہ اگر پھر سے پیدا ہوتا ہے تو اپنے ہی جسم کے ایک حقیر سے جرثومے سے۔ لہٰذا توالد و تناسل کی کوئی میکانیت ہے، نہ ہو سکتی ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ ایک ایسے میکانیکی جسم کا تصور جو اپنے جسم کو آپ برقرار رکھتا اور از خود توالد و تناسل کا اہل ہے ایک معارضہ ہے۔ کیونکہ جو میکانیکی جسم اپنے توالد و تناسل کا آپ اہل ہے وہ ایک ایسا جسم ہو گا جس کے کوئی اجزا نہیں، یعنی وہ جسم میکانیکی نہیں ہو گا۔"

لہٰذا حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانیاتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول ایک دوسرے نامور ماہر حیاتیات دریش[1] کے، اس کی "کلیت نفس الامری" ایک ایسی وحدت ہے جسے ایک دوسرے[2] پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے۔ بایں ہمہ اپنے نشو و نما، علیٰ ہذا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو، یا پرانی عادتوں میں ترمیم و تبدیلی کا، اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد و جہد کے ماتحت کسی امر کے لئے سرزد ہوتے ہیں مگر جس کا مشین یا کل کی صورت میں وہم و گمان بھی ممکن نہیں۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد و جہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دَور کے ماضی کی طرف اشارہ کرنا پڑے[3] گا۔ لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن جس کو ہم ان میں پا نہیں سکتے[4]۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبیعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم

---

۱ - Driesch
۲ - عقلی، از روئے فکر۔ مترجم
۳ - جہاں ان اعمال کی ابتدا ہوئی۔
۴ - یعنی ان کے تجزیہ و تحلیل سے۔ مترجم

"الم تران اللہ یولج اللیل فی النھار و یولج النھار فی اللیل و سخر الشمس و القمر کل یجری الی اجل مسمیٰ"۔ (۳۱ : ۲۹)

"یکور اللیل علی النھار و یکور النھار علی اللیل"۔ (۳۹ : ۵)

ایسے ہی بعض دوسری آیات میں جہاں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ہمارا حسابِ زمانی ایک اضافی امر ہے، یہ بھی مذکور ہے کہ شعور کے بعض ایسے مراتب بھی ہیں جن کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ لیکن ہم یہاں اپنے محسوسات و مدرکات کے صرف اس پہلو سے بحث کریں گے جس سے ہم سب مانوس ہیں، مگر جو اس کے باوجود بڑا معنی خیز ہے اور جس کی طرف ہم آیاتِ بالا میں اشارہ کر آئے ہیں[۱]۔ دورِ حاضر کے مفکرین میں یہ صرف برگساں ہے جس نے زمان فی الحقیقت، یا استدام پر نہایت گہری نظر ڈالی ہے اور اس لئے سب سے پہلے دیکھنا یہ ہے کہ برگساں کا نظریہ کیا ہے، اور پھر یہ کہ اس کا تجزیہ اس باب میں کس قدر ناکافی ہے۔ بغیر اس کے ہمارے لئے یہ سمجھنا مشکل ہو گا کہ کائنات کے زمانی پہلو کا کوئی کامل و مکمل نظریہ قائم کیا جائے تو ہمارے لئے کن باتوں کا ماننا لازم ٹھہرے گا۔ بہ اعتبار وجود[۲] دیکھا جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ وجود ہے کیا؟ یہ امر کہ کائنات زمانے میں استمرار کرتی ہے، اپنی جگہ پر مسلّم ہے۔ لیکن اس کا وجود چونکہ ہم سے خارج میں ہے، اس لئے کہا جا سکتا ہے وہ شاید موجود ہی نہیں۔ لہٰذا یہ سمجھنے کے لئے کہ استمرار فی الزمان کی حقیقت کیا ہے ہمیں اپنی توجہ کسی ایسے وجود پر رکھنی چاہئے جس کی ہستی باقی موجودات سے مستثنیٰ ہو اور جس کی بدولت ہمیں استدام میں براہ راست کچھ بصیرت حاصل ہو جائے۔ اب جہاں تک ان اشیا کے ادراک کا مسئلہ ہے جن کو ہم اپنے بالمقابل موجود پاتے ہیں

۱- مرور فی الزمان کا پہلو۔ م ۲- یا یوں کہئے کہ وجودی اعتبار سے۔ مترجم

ہمارا ادراک سطحی بھی ہوگا اور خارجی بھی۔ برعکس اس کے ہماری اپنی ذات کا ادراک داخلی ہے، واضح اور عمیق بھی۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہماری واردات شعور ہی وہ استثنائی وجود ہے جس کی ہستی میں شک و شبہہ کی گنجائش نہیں اور جس میں حقیقت مطلقہ سے ہمارا پورا پورا اتصال قائم ہو جاتا ہے[1] لیکن جس کے معنی یہ بھی ہوں گے کہ اگر ہم اپنی واردات شعور کا تجزیہ کریں تو بڑی حد تک معلوم ہو جائے گا کہ وجود کی ماہیّت کیا ہے[2] لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ کریں تو اس سے کس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے؟ برگساں کہتا ہے اس حقیقت کا کہ ہم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں قدم رکھتے ہیں۔ ہمیں گرمی محسوس ہوتی ہے یا سردی، ہم خوش ہوتے ہیں یا غمگین، کسی کام میں لگ جاتے ہیں یا کچھ نہیں کرتے، اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتے یا سوچ بچار میں گم ہو جاتے ہیں۔ حواس، احساسات، ارادے اور خیالات یہ حالتیں ہیں جن میں ہماری ہستی بٹی رہتی ہے، اور جو یکے بعد دیگرے اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہیں[3] مختصراً یہ کہ ہم لگاتار بدلتے رہتے ہیں۔ ہمارے داخل اور باطن میں کوئی چیز بھی ساکن نہیں۔ جو کچھ ہے ایک مسلسل حرکت، کیفیات کا ایک پیہم رد و بدل ایک دوامی بہاؤ، جس کی کوئی منزل ہے نہ مقام۔ لیکن مسلسل تغیر کے اس تصوّر میں چونکہ زمانے کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی وارات کی مماثلت پر حیات شاعرہ کا قیاس حیات زمانی پر کریں[4] مگر پھر جب واردات شعور کا مطالعہ

۱۔ بمقابلہ موجودات خارج کے۔

۲۔ یعنی جو کوئی ان کا تجزیہ کرے گا وہی اس قابل ہوگا کہ وجود حقیقی کی ماہیّت تمام تر نہیں تو بڑی حد تک سمجھ لے۔ یوں "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" میں ایک نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ م

۳۔ گویا نفسیاتی اعتبار سے ہم "احوال" ہیں اور ہر حالت میں اس کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ م

۴۔ لہذا برگساں کا سارا زور زمانے اور تغیر (تغیر زمانہ ہے اور زمانہ تغیر) پر ہے۔ "انا" (خودی) پر نہیں۔ مترجم

زیادہ گہری نظر سے کیا جاتا ہے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ داخل کی زندگی میں نفس انسانی کا رُخ دراصل مرکز سے خارج کی طرف رہتا ہے اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک فعال یا کارفرما، دوسرا بصیر یا قدر آشنا۔[1] اپنے فعال اور کارفرما پہلو یا عالمِ جلوت میں تو اس کا تعلق اس دنیا سے قائم ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں اور جو موضوع ہے تلازمی نفسیات یعنی ہماری روزمرّہ کی عملی زندگی کا جس میں ہمیں اشیا کے خارجی نظام سے سابقہ پڑتا ہے اور جو ہمارے شعور کی گزرتی ہوئی کیفیتوں کو متعین کرتی اور ان پر اپنا نقش ثبت کر دیتی ہے۔ اس حالت میں نفسِ[2] انسانی گویا اپنے آپ سے بے تعلقی کی زندگی بسر کرتا ہے مگر باوجود مجموعیت[3] اپنی وحدت برقرار رکھتا اور چند مخصوص اور قابلِ شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔[4] لہٰذا ہم اس کے یعنی نفس فعال یا کارفرما کے زمانے کو طویل بھی کہہ سکتے ہیں اور قصیر بھی اور جس کا مکان سے بہ مشکل ہی امتیاز ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم اس کا تصور کریں گے تو ایک خطِ مستقیم ہی کے طور پر جو نقطہ ٔمکانی پر مشتمل اور ہماری ذات سے ایسے ہی خارج میں واقع ہو گا جیسے کسی سفر کی منزلیں۔ لیکن برگساں کہتا ہے زمانے کا یہ تصور زمان حقیقی کا تصوّر نہیں اور اس لئے جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے ہے وہ حقیقی وجود نہیں[5] بایں ہمہ جب ہم اپنی واردات شعور کا تجزیہ زیادہ گہری نظر سے کرتے ہیں تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ نفسِ انسانی یا ہماری خودی کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس کو ہم نے بصیر اور قدر آشنا، یا خلوت کا پہلو کہا تھا، گو اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں ہم اس کی کوئی جھلک مشکل ہی سے دیکھ سکتے ہیں، کیونکہ اس منزل میں ہماری توجّہ اشیا کے خارجی نظام پر مرتکز رہتی ہے اور اس لئے موجوداتِ خارجی کے لئے ہماری

۱۔ یعنی ایک جلوت کا پہلو ہے دوسرا خلوت کا۔م ۲۔ یا خودی۔

۳۔ یعنی کیفیات کے ایک مجموعے کے۔ ۴۔ اختباری نقطۂ نظر سے۔م ۵۔ بلکہ وجود باطل۔

مسلسل تک ودو گویا ایک طرح کا حجاب ہے جس میں یہ پہلو اس حد تک چھپا رہتا ہے کہ ہم اس سے بالکل بے گانہ ہو جاتے ہیں۔ یہ صرف گہرے غور و فکر کے لمحات ہیں یعنی جب انائے فعال معطل ہو جاتا ہے، جب ہمیں موقعہ ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدرکات کے حقیقی مرکز تک جا پہنچیں، اس عمیق تر انا کی زندگی میں جملہ کیفیاتِ شعور باہم مدغم ہو جاتی ہیں اور اس لئے بصیر کی وحدت گویا ایک جرثومے کی وحدت ہے جس میں اس کے اسلاف کے ہر فرد کی وارداتِ کثرت کی بجائے ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جس میں ہر واردہ پورے کل میں سرایت کر جاتا ہے[1]۔ یہی وجہ ہے کہ اس انا کی مجموعیت میں کیفیات کے تعدد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ انائے فعال کے برعکس اس انا کے عناصر کی کثرت سرتاسر صفاتی ہے[2]۔ گویا یوں کہئے کہ اس میں تغیر بھی ہوگا اور حرکت بھی، لیکن نہ اس تغیر کا تجزیہ ہو سکے گا نہ حرکت کا، کیونکہ اس کے اجزا ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے[3]۔ حاصل کلام یہ کہ انائے بصیر کا زمانہ محض ایک 'آن' ہے جس کو انائے فعال دنیائے خارج سے رسم وراہ کے باعث 'آنات' کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے اور جس کی مثال ویسی ہے جیسے کسی لڑی میں موتیوں کے دانے کی[4]۔ یہ ہے زمانِ خالص بلا شائبہ مکان[5] جس کے یعنی استدام کے یہی باسلسلہ اور بے سلسلہ پہلو ہیں جن کی طرف قرآن مجید نے آیات ذیل میں بڑی سادگی اور بلاغت کے ساتھ اشارہ کیا ہے:

۱۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اوّل۔ یہ ہے داخل کا "حیاتی"۔ مترجم

۲۔ خارج کے ریاضیاتی کے برعکس، ملاحظہ ہو خطبۂ اول علیٰ ہذا تصریح ۵۔ مترجم

۳۔ بہ حیثیت 'کل'۔ ملاحظہ ہو تصریح ماسبق۔ مترجم

۴۔ یعنی انائے فعال کے زمانہ کی۔ مترجم ۔ ۵۔ زمان تسلسل کے برعکس۔ مترجم

" وتوکل علی الحی الذی لایموت وسبح بحمدہٖ وکفیٰ بہ بذنوب عبادہ خبیرا ہ الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش ج، الرحمن فسئل بہ خبیرا ہ" (۲۵: ۵۸-۵۹)

" انا کل شئ خلقنہ بقدر ہ وما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر ہ" (۵۴: ۴۹-۵۰)

جب ہم اس حرکت کا مشاہدہ جس کا اظہار عمل تخلیق میں ہوتا ہے خارج سے کرتے ہیں ، یعنی عقلاً اس کو اپنے تصور میں لاتے ہیں تو یہی عمل ہزارہا سال پر ممتد نظر آتا ہے۔ " عہد نامہ عتیق " کی طرح قرآن مجید کی اصطلاح میں بھی خدا کا ایک دن ایک ہزار سال کے برابر ہے[1] مگر ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو تخلیق کا یہی عمل جو ہزارہا سال پر مشتمل ہے ، ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل بن جاتا ہے اور ایسا ہی تیز جیسے آنکھ کا جھپکنا[2] لیکن سوال یہ ہے کہ زمان خالص کے اس اندرونی تجربے کو الفاظ کے پیرائے میں کیوں کر بیان کیا جائے کیونکہ ہماری زبان روزمرہ کے انائے فعال کی زبان ہے ، جس کو اس نے زمان متسلسل کے سانچے میں ڈھال رکھا ہے البتہ ہم ایک مثال کے ذریعے شاید اپنا مطلب واضح کر سکیں ۔طبیعیات کا کہنا ہے کہ ہماری حس سرخ کی علت طول موج کے تکرار ارتعاش کی وہ تیزی ہے جس کی شرح چار کھرب فی ثانیہ ہے اور جس کا مشاہدہ بحساب دو لاکھ ارتعاشات فی ثانیہ اگر خارج سے کیا جائے جو ادراک نور کی آخری حد ہے تو ان کی گنتی میں چھ ہزار برس صرف ہوں گے۔ لیکن ادراک کے اس آنی فعل میں جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے ، ہم طولِ موج کے اس تکرار کو جس کا عملاً تخمینہ ناممکن تھا ، آناً فاناً دیکھ لیتے ہیں اور یوں ہمارے ذہن

۱- کالف سنۃ مما تعدون ' باعتبار زمان متسلسل ۔ مترجم

۲- کلمح بالبصر ' باعتبار زمان خالص ۔ مترجم

کا یہ عمل تواتر کو استدام میں بدل دیتا ہے۔ انائے بصیر گویا انائے فعال کا مصلح ہے، کیونکہ وہ زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں یعنی ہر "آن" و "این" کو جو انائے فعال کے لئے ناگزیر ہیں ایک کل میں سمو دیتا ہے اور پھر بھی کل ہے جس کو ہم شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں[1]۔ لہذا زمانِ خالص جیسا کہ حیاتِ شاعرہ کے عمیق تر تجزیے سے انکشاف ہوتا ہے الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر آنات کا کوئی سلسلہ نہیں، بلکہ ایک "نامی کل" جس میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا اور اس کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ نہ مستقبل کوئی منزل ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے اور جس کو اس لئے ہم اپنے سامنے موجود پاتے ہیں۔ ہم اسے موجود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ وہ ایک غیر معین امکان ہے[2]۔ چنانچہ بطورِ ایک "نامی کل" زمانے کا یہی تصور ہے جس کو قرآن پاک نے "تقدیر" سے تعبیر کیا ہے لیکن جس کو نہ اسلامی دنیا ٹھیک ٹھیک سمجھ سکی، نہ غیر اسلامی دنیا۔ دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے[3]۔ علیٰ ہذا[4] اُس ہندسی شکل سے جس کا از روئے فہم منطقی متشکل ہونا ضروری ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں[5] وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا اور جس کا ہم حساب و شمار کرتے ہیں۔ اندریں صورت اگر ہم سے سوال کیا جائے کہ شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی باہم معاصر کیوں تھے تو ہم اس کی کوئی علت پیش نہیں کریں گے۔ ہمارے پاس اس کا کوئی جواب ہے تو یہ کہ حقیقت مطلقہ کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کے لامتناہی امکانات کی تدوین میں وہ دو امکان جن کو شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ساتھ فعل میں آتے۔ لہذا بہ حیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کا جوہر ہے۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ

۱۔ صاحبِ واردات کی شخصیت سے۔ مترجم ۲۔ جو ممکن ہے پورا ہو ممکن ہے نہ ہو۔ مترجم

۳۔ کیونکہ وہ زمان خالص ہے اور قید لزوم اور مرور سے آزاد، تخلیقی اور سرتاسر ابداع۔

۴۔ بہ حیثیت زمان مسلسل۔ ۵۔ یعنی تجربتاً جانتے ہیں۔

کہ ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا[۱]۔ لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حد وسع ہے، یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آرہے ہیں جیسے شیشہ ساعت کے دانہ ہائے ریگ۔ لیکن اگر زمانہ سچ مچ ایک حقیقت ہے، نہ کہ متجانس لمحات کا تکرار[۲] جس سے ہماری واردات شعور کی حقیقت بجز فریب کے اور کچھ نہ ہوتی، تو حقیقتِ مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاقی لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بداعت کا اظہار ہوتا ہے اور جس کا اس لئے قبل از وقت قیاس ناممکن ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے "کل یوم ھو فی شان[۳]" لہذا زمان حقیقی کی زندگی زمان متسلسل کی زنجیروں سے آزادی، اور اس لئے لمحہ بلمحہ خلاقی، کی زندگی ہے۔ اس کا ہر عمل سرتاسر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے اور اس لئے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی[۴] طریق کار کا۔ پھر یہ جو ہم زندگی کی تخلیقی فعالیت کا بیان میکانیات کی زبان میں نہیں کر سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کیونکہ سائنس کی تگ و دو تو اس امر سے آگے نہیں بڑھتی کہ محسوسات و مدرکات کی یکسیاں تلاش کرے یا بالفاظِ دیگر میکانیاتی تکرار کے قوانین کی۔ لیکن زندگی جس میں بداہت اور برجستگی کا بے پایاں احساس موجود ہے سرتاسر اختیار ہے اور اس لئے قید لزوم سے مطلقاً آزاد۔ لہذا سائنس

۱۔ ۵۴ : ۱۹۵ ۔ ۲۔ ان معنوں میں کہ سب لمحات یکساں ہیں۔ لہذا جب ایک کے بعد دوسرا لمحہ آتا ہے تو اپنے پیشترو سے مختلف نہیں ہوتا۔ قدیم طبیعیات میں یہی مثال جواہر کی تھی۔ مترجم

۳۔ ۵۵ : ۲۹ ۴۔ یعنی مشین یا کل کے۔

کے لئے زندگی کا ادراک ناممکن ہے اور علمائے حیاتیات اگر اس کی تشریح اصول میکانیات کے ذریعے کرتے ہیں تو اس لئے کہ ان کا یہ مطالعہ زندگی کی ادنیٰ شکلوں تک محدود ہے حالانکہ اگر وہ اس کا مطالعہ اس حیثیت سے کرتے ہیں جس حیثیت سے زندگی کا خود ان کے اندرونِ ذات میں انکشاف ہوتا ہے، یعنی وہ دیکھتے کہ ان کا اپنا ذہن جس چیز کو چاہے رد اور جسے چاہے قبول کر لیتا ہے، وہ اپنے غور و فکر میں آزاد ہے، ماضی و حال کا محاسبہ اور مستقبل کا تصور بطور ایک حرکت کے کرتا ہے[1] تو انہیں یقین ہو جاتا کہ زندگی کی تشریح میں میکانیات کے تصور سر تا سر نا کافی ہیں۔

لہٰذا ہم اپنی واردات شعور[2] کی مماثلت پر کائنات کو ایک آزاد اور تخلیقی حرکت ٹھہرائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کسی محسوس اور واقعی شے کے بغیر جو فی الواقع حرکت کر رہی ہو ہم حرکت کا تصور کیسے کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ”شے“ کا تصور بجائے خود اشتقاقی ہے۔ ہم حرکت سے تو ”اشیا“ کا اشتقاق کر سکتے ہیں لیکن غیر متحرک اشیا سے حرکت کا اشتقاق نہیں کر سکتے۔ مثلاً اگر مادہ یعنی بالفرض دیمقراطیسی جواہر[3] ہی اصل حقیقت ہیں تو ان میں حرکت کا ادخال خارج ہی سے کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ بجائے خود حرکت سے عاری ہیں۔ برعکس اس کے اگر حرکت کو اصل حقیقت مان لیا جائے تو اس سے ساکن اشیا کا استنباط ہو سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ طبیعیات حاضرہ نے ہر شے کو حرکت میں تحلیل کر دیا ہے اور سائنس کے نزدیک جوہر کی حقیقی ماہیت برق ہے، نہ کہ کوئی برق آلود شے۔ یوں بھی جب ہم اشیا کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں[4] تو ان کے کوئی قطعی حدود و اشکال نہیں ہوتے کیونکہ براہ راست مشاہدہ

۱۔ جس کی طرف ہم خود کسی مقصد کے پیشِ نظر بڑھتے ہیں، یہ نہیں کہ وہ آپ سے آپ ہمارے پاس آ جائے۔

۲۔ یا حیاتیاتِ شاعرہ ۔ مترجم

۳۔ مشہور یونانی طبیعی، فلسفی دیمقراطیس (Democritus) کی طرف اشارہ ہے جس نے ارض یونان میں سب سے پہلے جواہر (ذرات atoms) کا نظریہ قائم کیا۔ مترجم

۴۔ یعنی جب ان سے دو چار ہوتے ہیں، ان کی موجودگی پر استدلال نہیں کرتے۔

عبارت ہے تسلسل، یا تسلسل بلا شائبۂ امتیازات سے۔ اس لئے کہ اشیا دراصل حوادث ہیں اور یہ حوادث ہی کا وجود ہے جو فطرت کا تسلسل قائم رکھتا ہے، لیکن فکر ان کو قید مکانی میں لے آتا اور سہولت عمل کے لئے باہم منفصل قرار دیتا ہے[1]۔ لہٰذا یہ کائنات جو یوں دیکھنے میں اشیا کا مجموعہ ہے کوئی ٹھوس جسم ہے، نہ خلا میں واقع۔ وہ شے نہیں ہے عمل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بقول برگساں فکر کا سارا کاروبار چونکہ سلسلہ در سلسلہ ہے، اس لئے ناممکن ہے حرکت سے عہدہ برآ ہو سکے۔ فکر مجبور ہے کہ حرکت کا تصوّر ساکن نقطوں کے ایک سلسلے ہی کے طور پر کرے۔ لہٰذا یہ فکر ہی کی کارفرمائیاں ہیں جس کے ساکن تصوّرات نے اس حقیقت کو جو سرتاسر حرکت ہے سکنات میں منقسم کر رکھا ہے۔ پھر ان سکنات اور سکنات کے ساتھ ساتھ تواتر کی بھی موجودگی ہے جس سے زمان و مکان کے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابل تعیین، تخلیقی اور حیاتیاتی محرک ہے اور اپنی کنہ میں سرتاسر مشیت، جس کو فکر قید مکانی میں لے آتا اور پھر اس کا مشاہدہ ''اشیاء'' کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے کی پوری پوری تنقید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیت کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں[2] اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ، کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے۔ اس کی ساخت مادّے کے رنگ میں ہوئی۔ لہٰذا اس کے جتنے بھی مقولات ہیں میکانیاتی ہیں[3]۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اپنے پہلے خطبے میں عرض کر دیا تھا فکر کی ایک عمیق تر

۱۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث فہم منطقی۔ مترجم

۲۔ اس لئے کہ برگساں کے نزدیک یہ ''مشیت'' بے بصر ہے، اس میں فکر کو کوئی دخل نہیں۔ مترجم

۳۔ یعنی علّت و معلول کے پابند۔ مترجم

حرکت بھی ہے، گو بظاہر یونہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حقیقتِ مطلقہ کی تقسیم ساکن اجزا میں کر رکھی ہے، بایں ہمہ اس کا حقیقی وظیفہ یہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کے مختلف اجزا کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ان میں ترکیب و ائتلاف کا رنگ پیدا کرے۔ گویا جیسا جیسا محسوسات و مدرکات کے مختلف مراتب کا تقاضا ہوگا ویسے ہی معقولات فکر آپ کے سامنے ہوں گے۔ لہٰذا فکر کو بھی زندگی کی طرح نامی ٹھہرانا چاہیئے۔ مگر پھر بہ حیثیت ایک وجود نامی چونکہ زندگی کا نشو و نما اس امر پہ موقوف ہے کہ مرحلہ در مرحلہ ترکیب و ائتلاف پیدا کرتی چلی جائے، اس لئے کہ ترکیب و ائتلاف ہے تو اس میں نشو و نما بھی ہے۔ لیکن نشو و نما کا دارومدار چونکہ غایات پر ہے، لہٰذا غایات نہ ہوتیں تو فکر کا عمل دخل بھی ناممکن ہو جاتا، کیونکہ وارداتِ شعور میں زندگی اور فکر دونوں باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس لئے ہم کہیں گے کہ فکر بھی اپنی کنہ میں عین حیات[1] ہے[2]۔ لیکن برگساں کہتا ہے کہ زندگی چونکہ ہجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے، لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ اس نے آزادانہ خلاقی کا جو راستہ اختیار کر رکھا غایات کے نور سے منوّر ہو، خواہ قریب خواہ دُور سے۔ وہ گویا ایک من مانی، بے بصر، بے راہ، اور ناقابلِ ادراک حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقصد ہے نہ غرض کہ اس سے کوئی خاص نتیجہ پیدا کرے۔ لیکن یہیں پہنچ کر وارداتِ شعور کے متعلق برگساں کا تجزیہ ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے وارداتِ شعور عبارت ہیں ماضی سے اور یہ صرف ماضی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا اور اس میں کارفرما رہتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو نظرانداز کر دیتا ہے کہ وحدتِ شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی آنکھیں مستقبل پہ لگی رہتی ہیں۔ اس لئے کہ زندگی اعمالِ توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا اس کی توجیہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی، خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ

۱۔ دوسرے لفظوں میں سرتاسر مشیت ۔ مترجم

۲۔ لہٰذا برگساں کے برعکس فکر اور مشیت کی دوئی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مترجم

غیر شعوری - ہمارے نزدیک تو ادراک کا عمل بھی کسی نہ کسی فوری مفاد یا مقصد کے ماتحت سرزد ہوتا ہے - چنانچہ ایرانی شاعر عرفی نے نفس انسانی کے اس پہلو کی تشریح کسی خوبی سے کی ہے - وہ کہتا ہے :

زنقص تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز
دلت فریب گراز جلوۂ سراب نخورد

شاعر کا کہنا یہ ہے کہ اگر تم سچ مچ پیاسے ہوتے تو ریگ صحرا قطعہ آب کی شکل اختیار کر لیتی - لیکن پھر محض یہ امر کہ تم نے جلوۂ سراب کا فریب نہیں کھایا، اس بات کا ثبوت ہے کہ تمہیں پیاس نے بیتاب نہیں کر رکھا تھا - دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ہم نے کسی شے کو ویسے ہی دیکھا جیسی کہ وہ فی الحقیقت تھی تو اس لئے کہ ہم اس کو کسی دوسری شکل میں دیکھنا ہی نہیں چاہتے تھے - لہذا ثابت ہوا کہ اغراض و مقاصد ہی، خواہ ان کی حیثیت شعوری ہو یا غیر شعوری، ہماری وارداتِ شعور کا تار و پود ہیں - لیکن غایات یا مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہے اور مستقبل کا انکار کر دیا گیا تو غایات کا وجود بھی بے معنی ہو جائے گا - پھر یہ امر کہ ماضی حال میں موجود اور کارفرما رہتا ہے، اگرچہ درست ہے، مگر اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ہمارے شعور میں تمام تر ماضی ہی کی کارفرمائی ہے، کیونکہ اس میں ایک پہلو مستقبل کا بھی ہے جس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ زندگی کا دامن مقاصد اور غایات سے کبھی خالی نہیں رہتا - لیکن مقاصد اور غایات کی حیثیت یہ ہے کہ ان کا اثر ہمارے ذہن کی حاضر الوقت کیفیات تک ہی محدود نہیں رہتا، ان سے یہ بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کیفیات کا آئندہ رُخ کیا ہوگا - مقاصد دراصل ہماری زندگی کو آگے ہی آگے دھکیلتے اور ان کیفیات کے منتظر رہتے، بلکہ اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں جن کو ابھی پیش آنا ہے - کسی مقصد کے اشارے آگے بڑھنا گویا اس چیز کی طرف بڑھنا ہے جس کے لئے آگے بڑھنا چاہیئے تھا - مختصراً یہ کہ ہماری کیفیات شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں کارفرما رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وارداتِ شعور کے اس تجزیے کے برعکس، جیسا کہ برگساں کا خیال ہے، مستقبل کو سرے سے غیر متعین

سمجھنا غلطی ہے۔ یہ اس لئے کہ توجہ کی حالت میں ہمارا شعور حافظہ اور متخیلہ دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم اپنی حیات شاعرہ کی تمثیل پر حقیقت مطلقہ کا قیاس ایک بے بصر محرک حیات کے طور پر نہیں کریں گے جو نور فکر سے قطعاً غیر منور ہے۔ اس کی ماہیت سرتاسر غائی ہے۔

بایں ہمہ برگساں نے حقیقت مطلقہ کی غائیت سے انکار کیا ہے، اس لئے کہ غائیت کے اثبات سے زمانے کی نفی لازم آتی ہے[۱] وہ کہتا ہے "مستقبل کے دروازہ کو حقیقت کے لئے کھلا رہنا چاہیئے، ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ خلاقی"۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غائیت سے مراد اگر کسی ایسے مقصد یا منزل کی طرف بڑھنے کا منصوبہ ہے جو پہلے سے طے ہے تو زمانے کا وجود باطل ٹھہرے گا کیونکہ اس صورت میں یہ ماننا لازم آئے گا کہ کائنات کسی سابق الوجود اور ابدی منصوبے، یا مصنوع کا زمانی تکرار ہے جس میں ہر حادثے کی جگہ شروع ہی سے متعین ہے اور جس کو انتظار ہے تو صرف یہ کہ جونہی اس کی باری آئے زمانے کے اس ریل میں جسے ہم تاریخ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، رونما ہو جائے۔ جو کچھ ہے، ہمیشہ سے تھا اور حوادث کی زمانی ترتیب کسی ازلی اور ابدی سانچے کی ایک نقل ہے۔ لیکن کائنات کے اس تصور پر اس کے اس میکانیاتی نظریے میں جس کو ہم اس سے پہلے رد کر آئے ہیں، کچھ بہت زیادہ فرق نہیں۔ یہ بھی درحقیقت ایک قسم کی مخفی مادیت ہے جس میں قسمت یا تقدیر اس نہایت درجہ کڑی اور اٹل جبریت کی قائم مقام بن جاتی ہے جس کے اثبات پر ہم ازروئے مادیت مجبور ہیں لیکن جس میں خدا ہی کا ہاتھ آزادی سے کام کرتا نظر آتا ہے، نہ انسان کو کوئی قدرت اور اختیار حاصل ہے۔ اس لئے کہ اگر کائنات فی الواقع کسی ایسی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے جو پہلے سے متعین ہے تو اس میں اختیار کی گنجائش ہوگی نہ ذمہ دارانہ اخلاقی عوامل کی۔ وہ ایک تماشا گاہ ہوگی جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ کٹھ پتلیوں کو نچایا کرتا ہے۔ لیکن

۱۔ قولِ برگساں۔ مترجم

ہمارے پاس زندگی کی یہی ایک تعبیر نہیں۔ ہم اپنی واردات شعور کی بنا پر دیکھ آئے ہیں کہ زندگی عبارت ہے اغراض و مقاصد کی تشکیل، ان کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی سے۔ لہٰذا ہم اپنی حیاتِ ذہنی کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں کسی بہت دور کی منزل کا عزم نہیں، لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے، اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں اور قدروں کا کوئی عینی معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔ ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے مگر اس راستے کا تسلسل بے قاعدہ نہیں۔ اس میں ایک نظم ہے اور اس لئے اشیا اور ان کی قدر و قیمت کے باب میں دفعتًا تبدیلی کے باوجود اس راستے کی منزلیں ویسے ہی باہمدگر مربوط نظر آئیں گی جیسے کسی وجود نامی کے اجزا۔ یہی وجہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو ہر فرد کی روداد حیات ایک وحدت ہے، نہ کہ حوادث کا بے جوڑ سلسلہ۔ عمل کائنات، یا کائنات کا مرور فی الزماں بے شک مقصد سے خالی ہے اگر مقصد عبارت ہے کسی پہلے سے جانی پہچانی، یا بہت دور کی منزل سے جس کی طرف یہ عالم بڑھ رہا ہے۔ اسے اس لحاظ سے غائی ٹھہرانا گویا ابداع اور خلاقی دونوں سے محروم کرنا ہے۔ لیکن اس کی غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں، یعنی یہ وہ غایات ہیں جن کو ابھی آنا ہے اور جو ضروری نہیں پہلے سے متعین ہوں۔ لہٰذا ہم زمانے کی حرکت کا تصوّر ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے، کیونکہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ ہم اس کو بامقصد ٹھہراتے ہیں تو اس لئے کہ اس عمل کی نوعیت انتخابی ہے اور وہ ماضی کی حفاظت بلکہ اس میں اضافے کے ساتھ ساتھ اپنی کوئی غرض پوری کرتا رہتا ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمح نظر سے کائنات کا کوئی تصوّر اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی زمانی نقل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بھی عرض کیا تھا قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں جس کو اس کے

صانع نے مدّت ہوئی تیار کیا تھا، مگر جواب مادّے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکان مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں[1] اور اس لئے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔

میرا خیال ہے اب شاید ہم اس آیت کا مطلب سمجھ لیں:

"وھو الذی جعل اللیل والنھار خلفۃ لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا"[2]

بات یہ کہ ہماری اپنی ذات میں تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہوتا ہے اس کا مطالعہ بہ نگاہ غائر کیا جائے تو حقیقت مطلقہ کی تعبیر جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک خودی "محیط بر کل خودی" کی وحدت پر کریں گے جو ہر فرد کی زندگی[3] اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خالص کو خودی پر متقدم ٹھہرایا۔ حالانکہ زمانِ خالص کا اسناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے، اس لئے کہ مکان محض ہو یا زمان محض، ان مس یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اشیا یا حوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔ یہ صرف ایک قائم و دائم[4] "انا" کا خود اپنی ذات میں بصیرت[5] کا عمل ہے جو استدام کی کثرت یعنی آنات لامتناہیہ کے اس سلسلے کو جس میں ہم اس کو منقسم پاتے ہیں ایک ترکیب نامی میں جوڑتے ہوئے پھر ایک "کل" میں بدل دیتا ہے۔ استدام محض کی زندگی خودی کی زندگی ہے اور خودی عبارت ہے "میں ہوں" سے۔ لہٰذا زندہ وہی ہے جو "میں ہوں" یا "انا الموجود" کہہ سکے۔ پھر یہ "انا الموجود" ہی کا وجدان ہے جس سے مدارجِ ہستی میں ہماری جگہ متعین ہوتی ہے۔ یوں کہنے کو انسان

۱۔ یعنی مرور لیل و نہار کا۔ ۲۔ ۲۵ : ۶۲

۳۔ یا ایک دوسرے لحاظ سے مشیت۔ مترجم ۴۔ قرآن پاک کا "حیّ و قیوم"۔ مترجم

۵۔ یعنی اپنی لاانتہا قدرت کے اندازے۔

بھی کہتا ہے "میں ہوں" لیکن اس کا "میں ہوں" اس کے اپنے اختیار میں نہیں، بلکہ ذات اور غیر ذات میں امتیاز کا نتیجہ ہے۔ ذاتِ بحت البتہ جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے: "غنی عن العٰلمین" ہے، لہٰذا اس کے لئے غیر ذات کی حیثیت ذاتِ مقابل کی نہیں، ورنہ اسے بھی غیر ذات سے وہی نسبت مکانی ہوتی جو ہماری ذاتِ متناہیہ کو اپنے غیر سے ہے۔ لہٰذا فطرت یا عالمِ طبیعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیاتِ الٰہیہ میں۔ اس کا "ہونا" مستقل بالذات ہے، اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل، وہ سرتاسر مطلق ہے اور اس لئے ناممکن ہے ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصوّر قائم کر سکیں۔ قرآنِ پاک کا ارشاد ہے "لیس کمثلہ شیٔ"۔ بایں ہمہ اس نے اسے "سمیع وبصیر" کہا۔ اب ذات یا خودی کے تصور میں سیرت اور کردار کا تصوّر بھی لازم آتا ہے اور عالمِ فطرت جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، مادّے کا کوئی ڈھیر نہیں کہ خلا میں پڑا ہو، بلکہ حوادث کی ایک ترکیب، ایک باقاعدہ طریق کار اور اس لئے حقیقی "انا" سے نامی طور پر وابستہ ہے[۱]۔ لہٰذا فطرت کو ذاتِ الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذاتِ انسانی سے۔ قرآن مجید نے بھی کس خوبی سے اسے "سنت اللہ" ٹھہرایا ہے۔ اندریں صورت ہمیں عالمِ فطرت کے بارے میں یہ کہنا چاہئے کہ یہ حقیقی "انا" کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں[۲]۔ پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گو ہر لمحے پر متناہی ہوگی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو و کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے لہٰذا اس میں اضافہ ممکن ہے، لہٰذا ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ، بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہئے جس کے

۱۔ جیسے کل سے جزو۔

۲۔ یعنی اس کی قدرت اور خلاقی عالمِ فطرت کی شکل میں مشہود ہو رہی ہے۔

نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے "وان الی ربك المنتهٰی" (۵۳ : ۱۴)۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو علوم طبیعیہ میں بھی روحانی اعتبار سے نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں، کیونکہ فطرت کا علم سنن الٰہیہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں[۱] ہم ذاتِ مطلق ہی سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں اور اس لئے یہ بھی گویا عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے۔

لیکن اوپر کی بحث سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ زمانے کا وجود فی الواقع حقیقتِ مطلقہ کے وجود میں داخل ہے اور اس لئے اب ڈاکٹر میک ٹیگرٹ[۲] کی اس دلیل پر غور کرنا ضروری ہے جس کا تعلق زمانے کی عدم حقیقت سے ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے نزدیک زمانہ غیر حقیقی ہے، کیونکہ ہم جس حادثے کو چاہیں ماضی، حال اور مستقبل سے منسوب کر سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ملکۂ این[۳] کا حادثۂ وفات ہمارے لئے تو ماضی کا حادثہ ہے، لیکن ملکۂ متوفیہ کے معاصرین کے لئے حال اور ولیم ثالث[۴] کے لئے مستقبل کا۔ گویا اس ایک حادثے میں وہ سب خصائص جمع ہیں جن کا باہم جمع ہونا محال ہے۔ مگر اس دلیل کا انحصار جیسا کہ خود ہی ظاہر ہو جاتا ہے اس مفروضے پر ہے کہ زمان مسلسل ہی حقیقی زمانہ ہے۔ اب اگر زمانے کے تصوّر کو ماضی، حال اور مستقبل کا تصوّر مستلزم ہے تو ہم اس کا قیاس ایک خطِ مستقیم ہی پر کریں گے جس کا ایک حصّہ طے ہو چکا ہے، یعنی ہم اسے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور ایک، ہمارے سامنے ہے، لہٰذا اس کا طے کرنا باقی ہے۔ لیکن جس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانہ کوئی زندہ اور تخلیقی حرکت نہیں، بلکہ ایک سکون مطلق جس میں ہر طرح کے ڈھلے ڈھلائے حوادث پہلے سے جمع ہیں۔ اور اب یکے بعد دیگرے

۱۔ جس کی قرآن مجید نے بار بار دعوت دی ہے۔ مترجم

۲۔ Dr. McTaggart کیمبرج میں حضرت علامہ کے استاد۔ مترجم

۳۔ Anee ۴۔ William III

ویسے ہی ہمارے سامنے آرہے ہیں جیسے خارج میں بیٹھے ہم کسی فلم کا تماشا کر رہے ہوں اس لحاظ سے تو ملکہ این کا حادثہ وفات ولیم ثالث کے لئے فی الواقع مستقبل کا حکم رکھتا ہے، بشرطیکہ یہ حادثہ پہلے سے متشکل ہو چکا اور مستقبل میں کہیں پڑا اپنے ظہور کا منتظر تھا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر براڈ[1] نے نہایت صحیح کہا ہے ہم مستقبل کے کسی حادثے کو حادثے سے تعبیر ہی نہیں کر سکتے، کیونکہ ملکۂ این کی وفات سے پہلے اس حادثے کا کوئی وجود ہی نہیں تھا مگر حقیقت مطلقہ کے ایک غیر وقوع یافتہ امکان کے طور پر جو واقعہ بنا تو اس وقت جب دورانِ تکوین میں حقیقتِ مطلقہ کا عمل اس مرحلے پر جا پہنچا جہاں فی الواقع اس کا ظہور ہو گیا۔ لہٰذا ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل کو موجود کہا جاتا ہے تو محض ایک غیر معین امکان کی حیثیت سے۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ سچ مچ کہیں موجود رکھا ہے۔ اندریں صورت یہ کہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اگر کسی حادثے کو ماضی اور حال دونوں سے منسوب کیا جائے تو اس میں وہ سب خصائص جمع ہو جاتے ہیں جن کا باہم جمع ہونا محال ہے۔ فرض کیجیے کوئی حادثہ، مثلاً حادثہ الف رونما ہوتا ہے لیکن جونہی یہ حادثہ رونما ہوا اس میں اور ان حوادث میں جو اس سے پہلے رونما ہو چکے ہیں ایک ایسا رشتہ قائم ہو جائے گا جس میں ہم کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اس نئے رشتے سے جو حقیقت مطلقہ کے عمل تکوین میں آگے چل کر دوسرے حوادث سے قائم ہو گا ان رشتوں میں کوئی فرق نہیں آئے گا ان کے متعلق جو قضایا بن چکے وہ صحیح ہیں تو صحیح اور غلط ہیں تو غلط ہی رہیں گے[2]۔ حاصل کلام یہ کہ اگر کسی حادثے کو ماضی اور حال دونوں سے منسوب کیا جائے تو ایسا کرنے میں از روئے منطق کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ بایں ہمہ یہ مسئلہ دقت سے خالی نہیں، برعکس اس کے بڑے غور و فکر کا محتاج ہے۔ آگسٹائن[3] کے یہ پُرمعنی الفاظ کہ "اگر مجھ سے پوچھئے تو میں نہیں جانتا زمانہ کیا ہے، لیکن اگر نہیں پوچھئے تو جانتا ہوں کیا ہے، آج

Broad ۔ ۲۔ ہم ان کو صحیح یا غلط نہیں کر سکتے۔ ۳۔ Augustine

بھی ویسے ہی صحیح ہیں جیسے اس وقت تھے جب پہلے پہل کہے گئے۔ میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لاینفک ہے، لیکن حقیقی زمانہ زمان متسلسل نہیں جس میں ماضی اور حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدام محض، یعنی تغیر بے تواتر ٹھہرائیں گے جس سے میک ٹیگرٹ کی دلیل کو دور کا بھی تعلق نہیں۔ پھر زمان متسلسل بھی تو دراصل استدام محض ہے، گو فکر اس کو پارہ پارہ کر دیتا ہے گو یہ بھی ایک حیلہ ہے جس کے ذریعے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا احصا جس کا سلسلہ پیہم جاری ہے مقداری طور پر کر سکیں[1]۔ قرآن پاک کے اس ارشاد ——— "لہ اختلاف اللیل والنہار[2]"۔ میں بھی میرے نزدیک یہی حقیقت پیشِ نظر ہے۔

لیکن ہو سکتا ہے یہاں پہنچ کر سوال کیا جائے کہ ذات بحت سے کیا تغیر کا اسناد ممکن ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم انسانوں کی بود و ماند کا تعلق جس عمل کونی[3] سے ہے وہ ہم سے آزاد ہے۔ لہٰذا ہماری زندگی جن احوال و ظروف کی پابند ہے وہ بیشتر ہم سے خارج میں واقع ہیں اور اس لئے یہ زندگی خواہشات کی زندگی ہے۔ جستجو، ناکامی اور کامرانی کی۔ بہ الفاظ دیگر ایک حالت کے بعد دوسری حالت میں قدم رکھنے یا مسلسل تغیر کی، لیکن تغیر علامت ہے نقص کی۔ دوسری جانب ہماری واردات شعور ہی ہمارے علم کا نقطۂ آغاز ہیں، قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔ لہٰذا ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی ترجمانی داخلی تجربات اور واردات ہی کی روشنی میں کر سکتے ہیں اور اس لئے زندگی کے فہم میں تشبیہ و تجسیم سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فہم داخل ہی سے ممکن ہے، بہ قول ناصر علی[4] سرہندی جس نے گویا خیال ہی خیال میں بت کو برہمن سے یہ کہتے ہوئے سنا:

مرا بر صورتِ خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی؟

۱۔ یعنی علومِ طبیعیہ کے منہاج سے۔ مترجم
۲۔ ۲۳ : ۸۰
۳۔ اشارہ ہے عالمِ فطرت کی طرف۔ مترجم
۴۔ یعنی جیساکہ ہمیں اس کا تجربہ اور احساس ہوتا ہے۔ مترجم

ذاتِ الٰہیہ کو ذاتِ انسانی پر قیاس کرنے کا یہی اندیشہ تھا جس کی بنا پر ہسپانوی عالم ابن حزم کو اس امر میں تائل ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے زندگی کا اسناد کرے اور جس نے بکمالِ ذہانت پھر یہ نکتہ پیدا کیا کہ ہم اسے زندہ کہتے ہیں تو اس لئے کہ قرآن مجید نے اسے زندہ کہا ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے ابن حزم کی نگاہیں وارداتِ شعور کی سطح سے آگے نہیں بڑھیں اور وہ ان کے عمیق تر پہلو سے بے خبر رہا۔ وہ سمجھا زندگی عبارت ہے تغیر با تواتر، یعنی کسی متزاحم ماحول میں ایک رویے کے بعد لگاتار دوسرا رویّہ بدلنے سے اس میں کوئی شک نہیں کہ جس تغیر میں تواتر کی کارفرمائی ہے وہ نقص کی علامت ہے اور اس لئے ذاتِ الٰہیہ کی کاملیت کا اثبات کیا جائے تو اس سے زندگی کا اسناد ناممکن ہوگا۔ لہذا ابن حزم کو یہی بہتر نظر آیا کہ اس کی صفتِ حیات کو اس کے کمال ذات پر قربان کر دے حالانکہ اس مشکل کا حل موجود ہے۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ "انا" بھی[1] ایک ایسے عالم کا جو اس سے بے گانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر سے متعین ہوتے ہیں۔ لہذا ہم اس کی ذات میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف۔ یوں بھی زندگی میں تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں۔ وارداتِ شعور میں زیادہ گہری بصیرت سے کام لیجئے تو یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ متسلسل استدام کی تہہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدام محض موجود ہے۔ اب حقیقی "انا" کی زندگی چونکہ استدام محض کی زندگی ہے، لہذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے رویّوں کا ایک تواتر قرار دیں۔ برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے جس میں "تھکن" کا شائبہ ہے نہ "اونگھ" اور "نیند" کا[2] اس کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو ہم اس کا تصوّر محض ایک تعطل، ایک بے مقصد اور بے حرکت

۱۔ جیسے ہم انسان۔ ۲۔ لاتاخذہ سنۃ ولا نوم ط (۲:۲۵۵)

بے رنگی یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایک ایسے انا کے لئے جو سرتاسر خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور ہمہ تن خلاق ہے اس کی کاملیّت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کے عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں، جیسا کہ ارسطو کے[۱] زیرِ اثر شاید ابن حزم کا خیال تھا۔ خلاق مطلق کا کمالِ ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیّت کے سرچشمے بے پایاں ہیں بعینہٖ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشاف ذات کی زندگی ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔ انسان کا "ہنوز" کہنا تو بیشک جستجو کی علامت ہے، ناکامی اور نامرادی کی، لیکن خلاق مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے ان لاانتہا تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے ایک حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آئیں، لیکن جس کی شان کلیّت میں اس سارے عمل کے باوجود سرمو فرق نہیں آتا۔ بقول گوئٹے[۲]

اپنی ہی ذات کے بے پایاں تکرار میں،
کیونکہ وہی سدا رواں دواں ہے۔
کتنی محرابیں ہیں جو بڑھ بڑھ اور مل مل کر،
اتنے بڑے قالب کو سہارا دیتی ہیں۔
ہر شے سے زندگی کی محبت پھوٹ رہی ہے،
بلند ترین ستارہ ہو، یا حقیر ترین ذرّہ۔
یہ ساری کش مکش اور ساری جد و جہد
ابدی سکون ہے، ذاتِ خداوندی میں۔

حاصل کلام یہ کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس فعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے

۱۔ جو سمجھتا تھا تغیر علامت ہے نقص کی۔ ۲۔ ملاحظہ ہو تصریحِ مترجم

یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک "انا" کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہم اس کا قیاس ذاتِ انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں[1] ایک ربط و نظم آفریں اصول وحدت ایک ائتلافی فعالیت جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کے خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔ لیکن فکر کا دار و مدار سرتاسر علامات پر ہے، اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے، کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالمگیر رَو ہی کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شئے میں جاری و ساری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدۃ الوجود پر ہوتی ہے لیکن ہمیں اس کے قدر آشنا یعنی خلوت کے پہلو کا خود اپنے اندرون ذات میں براہِ راست تجربہ حاصل ہے[2] اور ہمارا وجدان بھی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی دراصل ایک مرتکز بالذات "انا" ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارا یہ علم[3] بڑا ناقص ہے مگر وہ بہرحال ایک تمہید ہے، ایک نقطۂ ابتدا[4] جس کی بدولت ہمیں بغیر کسی واسطے کے اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کی ماہیت کیا ہے۔ پھر جب ہم ان حقائق پر نظر ڈالتے ہیں جن کا تعلق ہمارے اپنے محسوسات و مدرکات سے ہے تو اس سے بھی یہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ اپنی کنہ میں محض روح[5] ہے اور اس لئے ہمیں اس کا تصور بطور ایک "انا" ہی کے کرنا چاہئے۔ لیکن یہاں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ فلسفہ عبارت ہے حقائق کے عقلی ادراک سے، لہٰذا وہ

۱۔ جیسے مثلاً برگساں کا "محرک باجوش حیات"! ۔ مترجم

۲۔ اور جیسے اس لئے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ جو از روئے وجدان حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ علم کا۔

۵۔ ملاحظہ ہو تصریح "ی" خطبۂ اوّل۔ مترجم

کسی ایسے تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو ہمارے محسوسات و مدرکات کی گوناگوں دنیا کو ایک نظام میں مدغم کر دے[1] وہ گویا دور ہی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ برعکس اس کے مذہب اس کے قرب و اتصال کا آرزومند ہے۔ ایک نظریہ ہے، دوسرا حقیقت تقرب اور اتصال۔ لیکن یہ تقرب اور یہ اتصال جب ہی ممکن ہے کہ فکر اپنے حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے[2] جس میں اسے کامیابی ہوگی تو اس ذہنی روش کی بدولت جسے مذہب نے دعا سے تعبیر کیا ہے اور جو پیغمبرِ اسلام صلعم کے لب مبارک پر تا دم آخر موجود تھی[3]۔

۱۔ یہی اس کا نقص ہے اور اسی نقص کے پیشِ نظر اسے "بے نتیجہ" ٹھہرایا جاتا ہے، حالانکہ فلسفہ مجبور ہے کہ اس نقص کی تلافی تصورات کے پیہم رد و بدل، علیٰ ہذا جرح و تنقید سے کرے جو گویا اس کا حقیقی منصب ہے اور جس سے اس کے اندر حرکت پیدا ہوتی ہے۔ مترجم

۲۔ نہ کہ "تجاوز" کی۔ مترجم

۳۔ اللھم بالرفیق الاعلیٰ۔

تیسرا خطبہ

ذاتِ الٰہیہ کا تصوّر اور حقیقتِ دُعا[1]

ہم اس سے پہلے دیکھ آئے ہیں[2] کہ وارداتِ مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے[3]۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتًا زیادہ اہم عوامل پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں[4] تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک "انا" ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق "انا" ہے جس کی انفرادیت کے پیشِ نظر قرآن پاک نے اس کے لئے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی:

قل ھو اللہ احد ۚ

اللہ الصمد ۚ

لم یلد ۙ ولم یولد ۙ

ولم یکن لہ کفوًا احد ٥

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لئے فرد کا ٹھیک ٹھیک تصوّر قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ جیسا کہ "ارتقائے تخلیقی"[5] میں برگساں نے لکھا ہے انفرادیت کے کئی مدارج

۱۔ ملاحظہ ہو تصریح "الف"۔ مترجم ۲ ۔ پچھلے خطبے میں ۔ مترجم

۳۔ یعنی عقل اس کی تصدیق کرتی ہے ۔

۴ ۔ اور یوں ان کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ترکیب و ائتلاف کا نگ پیدا کریں ۔

۵ ۔ Creative Evolution

ہیں، حتیٰ کہ ذاتِ انسانی کی الگ تھلگ وحدت میں بھی اس کا تمام و کمال اظہار نہیں ہوتا۔ برگساں کہتا ہے اس سلسلے میں ایک خاص بات یہ ہے کہ نظم و ربط[1] کی دنیا میں اگرچہ ہر کہیں انفرادیت کا رجحان غالب[2] ہے مگر پھر یہیں ایک دوسرا یعنی توالد و تناسل کا رجحان اس کے راستے میں حائل ہوجاتا ہے۔ حالانکہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ لیکن اس صورت میں توالد و تناسل کا عمل ناممکن ہوتا، اس لئے کہ توالد و تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منفصل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ سطور بالا کے پیشِ نظر یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ فردِ کامل کی ذات میں بھی جو بہ حیثیت ایک "انا" کے اپنے آپ میں محدود اور اس لئے دوسروں سے الگ تھلگ، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہٰذا ہم اس کا تصوّر کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انیت کاملہ کی یہی خصوصیت ذاتِ الٰہیہ کے اس تصوّر کا بنیادی جزو ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لئے نہیں کہ قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی عقیدے[3] کی تردید منظور تھی، بلکہ اس لئے کہ فردِ کامل کے ٹھیک ٹھیک تصوّر میں کوئی شک و شبہہ باقی نہ رہے۔ لیکن ہوسکتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ فلسفۂ مذہب کی تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے تصور میں اس نے حتیٰ الوسع انفرادیت سے گریز ہی کیا[4]۔ لہٰذا اس کا قیاس کیا گیا تو کسی مبہم اور بسیط، یا ایسے عنصر پر جو ہر کہیں جاری و ساری ہے، مثلاً نور پر۔ چنانچہ یہی نقطۂ نظر ہے جو خطباتِ

۱۔ یعنی حیات۔ ۲۔ بالفاظِ دیگر یہ کہ زندگی کی جو بھی شکل ہے انفرادی ہے۔ مترجم

۳۔ تثلیث۔ اور جس کا مطلب یہ ہے کہ مسیحی دنیا نے اقرار توحید کے باوجود خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ مترجم

۴۔ یعنی اس کا رخ وحدۃ الوجود کی طرف رہا۔ مترجم۔

گفرڈ[1] میں صفاتِ الہیہ سے بحث کرتے ہوئے فارنل[2] نے اختیار کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہنا بھی درست ہے کہ فلسفۂ مذہب کی تاریخ سے جس طرزِ فکر کا اظہار ہوتا ہے اس کا رجحان بھی وحدۃ الوجود ہی کی طرف ہے۔ لیکن میری اپنی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید نے اگر ذاتِ الٰہیہ کو نور سے تعبیر کیا تو ان معنوں میں نہیں جو فارنل کے ذہن میں ہیں[3]۔ اس لئے کہ وہ جس آیت کا صرف ایک حصّہ پیش کرتا ہے، دراصل یوں ہے:

'اللّٰہ نور السمٰوات والارض ط مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح ط المصباح فی الزجاجۃ ط الزجاجۃ کا نھا کوکب دری"۔ (۲۴: ۳۵)

اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو بے شک یہی مترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذاتِ الٰہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے، اس لئے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہوجاتی ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا قیاس کسی لاصورت کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اوّل تو اس استعارے نے نور کو شعلے[4] پر مرتکز کر دیا اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے[5] میں ہے اور شیشہ ستارے[6] کی مانند جس کا ظاہر ہے ایک مخصوص اور متعین وجود ہے اور جس کے پیشِ نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لئے نور کا لفظ استعمال کیا گیا تو ہمیں اس کی تعبیر کسی دوسرے رنگ میں کرنی چاہیئے[7]۔ طبیعیاتِ حاضرہ کی رو سے نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں[8] اور اس لئے ناظر کا تعلق

۱۔ Gifford Lectures ۲۔ Farnel

۳۔ یعنی وحدۃ الوجود کے معنوں میں۔ مترجم ۴۔ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح۔

۵۔ المصباح فی الزجاجۃ۔ ۶۔ کانھا کوکب دری۔

۷۔ وحدۃ الوجود کے برعکس۔ ۸۔ کیونکہ یہ رفتار مطلق ہے۔ مترجم

خواہ کسی نظامِ حرکت[۱] سے ہو، اس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ بہ الفاظ دیگر تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شئے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہٰذا اگر نور کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیئے کہ اس کا اشارہ ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے ہر کہیں موجودگی[۲] کی طرف نہیں، جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدۃ الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوگا اور وہ یہ کہ انفرادیت کے معنی کیا تناہیت کے نہیں؟ اس کا جواب ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی لامتناہیت[۳] پر نہیں کرنا چاہیئے۔ روحانی مراتب کی تعیین میں وسعت اور پہنائی ایک بے حقیقت سی چیز ہے۔ یوں بھی ہم دیکھ آئے ہیں کہ لامتناہیت خواہ مکانی ہو خواہ زمانی، اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ علمِ حاضرہ کے نزدیک عالم فطرت کوئی ساکن شے ہے، نہ کسی لامتناہی خلا میں واقع، بلکہ باہم دگر مربوط حوادث کی ایک ترکیب جن کی باہمی نسبتوں سے مکان و زمان کے تصوّرات پیدا ہو جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ حقیقی کی تخلیقی فعالیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ فکر اس کی ترجمانی زمان و مکان کے رنگ میں کرے اور اس لئے زمان و مکان گویا اس کے وہ ممکنات ہیں جن کا تھوڑا بہت تصوّر ہم اپنے زمان و مکان کی مدد سے کر لیتے ہیں[۴]۔ قطع نظر اس سے کہ ان کی نوعیت سرتاسر ریاضیاتی ہے۔ حالانکہ ذاتِ الٰہیہ کے ماورا اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے زماناً اور مکاناً محدود

۱۔ مثلاً زمین کے علاوہ کسی دوسرے سیارے سے۔ مترجم

۲۔ معیت؟۔ مترجم

۳۔ مثلاً امتداد۔ مترجم

۴۔ ملاحظہ ہو خطبۂ ثانی "بحث زمان و مکان"۔ مترجم

یا الگ تھلگ ٹھہرائیں[1] لہٰذا ذاتِ حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے۔ نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرونِ وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے، ان کا جزوی مظہر حاصل کلام یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے، امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ[2] ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے[3] لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔

عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو قرآن مجید نے ذاتِ الٰہیہ کا جو تصوّر قائم ہے، اس کے دوسرے اہم اجزا ہیں: اس کی خالقیت، اس کا علم، قدرت کاملہ اور دیمومت جن سے ہم اب یکے بعد دیگرے بحث کریں گے۔

نفس متناہیہ[4] کے لئے تو عالمِ فطرت کی حیثیت ایک ایسے غیر کی ہے جو اس کے بالمقابل موجود اور اپنی ذات کے سہارے آپ قائم ہے اور جس کا ذہن کو علم تو ہوتا ہے، مگر جسے وہ خلق نہیں کرتا۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں اس کی تخلیق ماضی کا ایک مخصوص حادثہ ہے یعنی وہ کوئی بنی بنائی شے ہے جس کو اپنے صانع کی ہستی زندہ اور نامی تعلق نہیں اور جس کی حیثیت اب محض ایک تماشائی کی ہے۔ نفس متناہیہ کی یہی تنگ نظری ان لاحاصل اور لاطائل بحثوں کی حقیقی علت ہے جو علمائے الٰہیات میں مسئلہ تخلیق کے متعلق پیدا ہوئیں اس لئے کہ یوں دیکھا جائے[5] تو حیاتِ الٰہیہ میں کائنات کی حیثیت محض ایک عرض

۱۔ خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الٰہ الاّ اللّٰہ — ضربِ کلیم

۲۔ یعنی یہ لامتناہیت ۔ مترجم

۳۔ جیسا کہ ہمارے زمان و مکان میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ مترجم

۴۔ یعنی ہم انسانوں ۔

۵۔ یعنی بطور ایک مخصوص حادثے کے جو کسی وقت رونما ہوا۔ مترجم

کی رہ جاتی ہے اور اس لئے بہت ممکن ہے اس کو پیدا ہی نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا یہاں جو سوال فی الحقیقت غور طلب ہے وہ یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کے لئے کائنات کی حیثیت کیا ہے سچ مچ ایک وجود مقابل کی ہے اور اس لئے ان کے درمیان کچھ بعد مکانی حائل ہے[1]؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لئے کائنات کوئی مخصوص حادثہ نہیں[2] کہ اس کا ایک قبل اور ایک بعد ہو، اور نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم کہ اس کا غیر ٹھہرے۔ ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ خالق و مخلوق دو الگ الگ وجود ہیں اور دونوں مکان کی لامتناہی وسعتوں میں جس کی مثال گویا ایک ظرف کی ہے، ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعیّنات ہیں جن کے ذریعے ہمیں حیاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا تو ایک مرید نے ہمارے عام نقطۂ نظر کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی کہ ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا، اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔ لہٰذا عالم مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو[3] اور جس پر گویا وہ اب دور سے عمل کر رہا ہے[4]۔ بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکر نے الگ تھلگ اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن نے اس نہایت ہی اہم مسئلے کی وضاحت جس خوبی سے کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ یہاں ان کی تصنیف "زمان و مکان اور

۱۔ گویا وہ مکاناً ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ مترجم

۲۔ جیسے ہمارے لئے۔ مترجم

۳۔ یعنی قدیم۔ مترجم

۴۔ بہ سبب بعد مکانی۔ مترجم

کششِ ثقل[1]، ہی کا ایک اقتباس پیش کر دیا جائے۔

"ہماری دنیا نقاط و لمحات کی دنیا ہے[2] جن کے باہمی وقفوں میں اساساً کچھ نسبتیں قائم ہیں[3] حتیٰ کہ اگر ہم چاہیں تو عالمِ فطرت کی مختلف حالتوں کے پیشِ نظر ان میں (بہ اعتبار ریاضیات) اور بھی لاتعداد نسبتوں اور صفتوں[4] کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نسبتیں اور صفتیں عالمِ فطرت میں موجود ہیں تو ایسے ہی جیسے کسی افتادہ زمین میں بے شمار پگڈنڈیاں جو ویسے تو ہماری نگاہوں سے پوشیدہ رہتی ہیں لیکن ظاہر ہوتی ہیں تو اس وقت جب کوئی شخص بیچ بیچ ان پر چلنا شروع کر دے۔ بالفاظِ دیگر عالمِ فطرت کی صفات اس وقت تک مخفی رہتی ہیں جب تک کوئی ذہن ان صفتوں میں سے کسی ایک صفت کا انتخاب کرتے ہوئے اسے باقی صفات سے الگ نہ کر لے۔ اب صفات کے اس بے معنی مجموعے سے ہمارا ذہن مادے کو ایسے ہی تقطیر کرتا رہتا ہے جیسے منشور سفید روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس و قزح کے رنگ تقطیر کر لیتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ذہن انسانی دوامی کو تو بڑی وقعت دیتا لیکن عارضی کو بے قدری کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ لہٰذا وہ اس مقصد میں کامیاب ہوتا ہے تو جیسا کہ مذکورہ بالا نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہو جاتا ہے اس طرح کہ عالمِ مدرک کی کسی ایک صفت کو اس کا دوامی جوہر قرار دے اور پھر زمانِ مدرک اور مکانِ مدرک کی تقسیم سے اس کے لئے کوئی دوامی جگہ پیدا کر لے[5]

---

۱ - Eddington : Space, Time and Gravitation

۲ - یعنی اس میں لمحات زمانی نقاط مکانی کے متوازی واقع ہیں۔ مترجم

۳ - اس طرح کہ ہر لمحہ اور ہر نقطہ دوسرے سے منفصل ہے اور ان میں باہم تعلق پیدا ہوتا ہے تو کسی نسبت سے۔ یوں ان کے درمیان کچھ بنیادی نسبتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ مترجم

۴ - کیونکہ ہر نسبت کی کوئی صفت ہو گی۔ مترجم

۵ - کیونکہ اس کی موجودگی کے لئے کسی جگہ۔ خلا، مکان مطلق۔ کی ضرورت ہے۔ مترجم

یوں چار و ناچار ہم قوانینِ کششِ ثقل اور قوانین میکانیات و ہندسہ کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ دوامی کی یہی جستجو ہے جس کے ماتحت ذہنِ انسانی نے طبیعیات کی دنیا پیدا کی"۔

پروفیسر اڈنگٹن کی تصنیف کا آخری جملہ[۱] بڑا معنی خیز ہے۔ اس لئے کہ علمائے طبیعیات کو ابھی اپنے منہاجات کی رو سے یہ معلوم کرنا باقی ہے کہ طبیعیات کے اس بظاہر دوامی عالم کی یہ گزرتی ہوئی نمائش جس کو ذہنِ انسانی نے اپنی جستجوئے ثبات میں پیدا کر رکھا ہے کیا واقعی کسی زیادہ دوامی وجود سے وابستہ ہے؟ لیکن اس دوامی وجود کا تصور جس میں تغیر اور ثبات کی دونوں، بایں ہمہ متضاد، صفتیں جمع ہیں، بطور ایک ذات ہی کے ممکن ہو گا۔ ہم اسے ثابت بھی ٹھہرائیں گے اور متغیر بھی۔

مگر پھر اس سے پہلے کہ ہم اپنے سلسلہ بحث میں آگے بڑھیں ایک سوال کا جواب دینا ضروری ہے اور وہ یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت سے عمل تخلیق کی ابتدا کس طرح ہوتی ہے۔ الٰہیات اسلامیہ کے سب سے زیادہ متشرع اور تا حال مقبول عام مذہب یعنی اشاعرہ کے نزدیک قدرت کاملہ الٰہیہ کا منہاج تخلیق جواہر کی آفرینش ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کا یہ عقیدہ اس آیت قرآنی پر مبنی تھا:

"وان من شیٔ الا عندنا خزائنہ و ما ننزلہ الا بقدر معلوم"۔ (۱۵ : ۲۱)

عالمِ اسلام میں نظریۂ جواہر کا نشو و نما فلسفۂ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے، جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود[۲] ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہئے۔ مذہب بصرہ کے نظریات اول اول ابو ہاشم (م۔ ۹۳۳) نے مرتب کئے اور مذہب بغداد کے ابو بکر باقلانی (م۔ ۱۰۱۲)

---

[۱] - کہ دوامی کی یہی جستجو - مترجم

[۲] - لہٰذا اس تخلیق کا عمل بند ہو چکا ہے۔

نے جو بہ اعتبار اپنی جسارت فکر اور صحت خیال کے علمائے الٰہیات میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ آگے چل کر یعنی ۱۳ ویں صدی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسی[1] نے جس کی تعلیم اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں ہوئی تھی، اپنی کتاب "دلیل الحائر" میں اس نظریے کو ایک باقاعدہ اور جامع شکل دی۔ ۱۸۶۶ء میں منک[2] نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں کیا اور پھر حال ہی میں امریکی پروفیسر مکڈانلڈ نے اس کے مشمولات کی کی توضیح آئی سس[3] میں بڑی خوبی سے کی ہے۔ چنانچہ "مسلم ورلڈ[4]" کی اشاعت جنوری ۱۹۲۸ء میں ڈاکٹر زویمر[5] نے اسے پھر سے شائع بھی کر دیا ہے۔ لیکن افسوس ہے پروفیسر مکڈانلڈ نے ان نفسیاتی عوامل کا اندازہ کرنے کی مطلق کوشش نہیں کی جو اسلامی علم کلام میں نظریۂ جواہر کے نشو و نما کا باعث ہوئے۔ انھیں اس امر کا تو اعتراف ہے کہ یونانی فلسفہ میں اس مخصوص طرز فکر کی کوئی جھلک نہیں ملتی، مگر پھر اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو ہمیں فلاسفۂ اسلام کی جودت طبع کا اقرار کرنا پڑے، انہوں نے کلام کے اس نظریے اور ایک بدھ فرقے کے خیالات میں چند سطحی مشابہتیں تلاش کرتے ہوئے یہ فیصلہ صادر فرما دیا کہ مسلمانوں کے یہاں اس فکر کا نشو و نما بدھ مت کے زیر اثر ہوا۔ بدقسمتی سے یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ ہم اس فلسفیانہ نظریے سے کوئی سیر حاصل بحث کر سکیں، البتہ اس کے بعض مخصوص پہلوؤں کی تشریح کرتے ہوئے اتنا ضرور عرض کریں گے کہ جہاں تک طبیعیات حاضرہ کا تعلق ہے، ہمارے نزدیک اس نظریے کی از سر نو تشکیل اب کس نہج پر ہونی چاہیئے۔

اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب جواہر یعنی ان لاانتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے۔ لیکن خالق کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لئے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا

---

[1] انگریزی میں میمونڈس Maimondes ۔ مترجم

[2] Munk

[3] Isis

[4] Muslim World

[5] Dr. Zwemer

کئے جا رہے ہیں اور اس لئے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے۔" واللہ یزید فی الخلق مایشاء"۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے جواہر کی حقیقت کا دار و مدار ان کی ہستی پر نہیں۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ جواہر کو عطا کرتا ہے۔ جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی، جواہر گویا قدرت الٰہیہ کے پردے میں مخفی رہتے ہیں۔ وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا بہ اعتبار ماہیت جوہر قدر سے عاری ہے، گویوں کہئے کہ اس کا ایک محل بھی ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ کیونکہ یہ صرف جواہر کا اجتماع ہے جس سے ان میں امتداد کی صفت پیدا ہوئی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس نظریے کی تنقید کرتے ہوئے نہایت صحیح کہا ہے کہ باصطلاح قرآنی عمل تخلیق اور شئے مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ ہم جسے شئے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصوّر کیسے کیا جائے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کی کوئی ذہنی تصویر قائم نہیں کر سکتے۔ مگر پھر جدید طبیعیات میں بھی تو عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جوہر کا تصور بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے۔ بقول پروفیسر اڈنگٹن نظریۂ مقادیر عمل کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے۔ گو خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت عمل، ہی کا قانون کارفرما ہے اور اس لئے برقیوں کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ۔

پھر جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، جوہر کا ایک محل تو ہوگا لیکن مکان سے آزاد۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اندریں صورت ہمیں حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کرنی چاہئے[۱]۔ کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا، لہذا وہ حرکت کی توجیہہ یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب ہے کسی جسم کا ان سب نقطہ ہائے مکانی سے گزر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات

---

[۱] بالفاظ دیگر یہ کہ حرکت کا وجود حقیقی ہے یا باطل۔ مترجم

حقیقت ہے[1]۔ یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصوّر قائم کیا نظام کا کہنا یہ تھا کہ جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہ ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک، جو ظاہر ہے اس سے منفصل ہوگا، گزر کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیئے وہ اس سے کود[2] جاتا ہے۔ گویا حرکت کی رفتار، خواہ تیز ہو خواہ سُست، ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اگر نقاط سکون زیادہ ہیں تو حرکت بھی سُست رہے گی۔ اب ذاتی طور پر تو میرا یہی خیال ہے کہ نظام کا یہ تصوّر ہماری اس مشکل کا کوئی حل نہیں[3]۔ لیکن یہاں یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ جدید طبیعیات کے نظریۂ جواہر میں بھی اس مشکل کا کچھ ایسا ہی حل تجویز کیا گیا ہے۔ چنانچہ پلانک[4] کے نظریہ مقادیر کے تحت جو تجربات کئے گئے، ان کی رو سے اب یہ کہنا ناممکن ہے کہ جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے کرتا رہتا ہے۔ اپنی تصنیف "سائنس اور عصرِ حاضر[5]" میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے لکھا ہے: "ہم اس امر کی توجیہہ شاید یہ فرض کرتے ہوئے زیادہ کامیابی سے کر سکتے ہیں کہ جوہر مکان سے اس طرح گزر نہیں کرتا کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے۔ اس کی ہستی قائم ہے تو اس طرح کہ مکان بسیط میں ایک مدّت زمانی کے بعد دوسری مدّت زمانی کے دوران میں علی التواتر مختلف جگہوں پر ظاہر ہوتا رہے۔ مگر جس کی مثال کچھ یوں ہوگی جیسے کوئی موٹر گاڑی جو تیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چل رہی ہے، برابر کسی سڑک پر تو چلتی نہ رہے، بلکہ ایک سنگ میل کے بعد دوسرے سنگ میل پر باری باری سے ظاہر ہو کر دو دو منٹ کے لئے رکی رہے"۔

اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا دوسرا اہم پہلو وہ[6] ہے جس میں اعراض کا مسئلہ زیر بحث

---

1. مگر جس کے اشاعرہ قائل نہیں تھے۔ مترجم
2. یعنی بلا محاذات اجزائے مکانی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو۔
3. جس کا تعلق حرکت سے ہے۔ مترجم
4. Planck
5. Science and the Modern World
6. اول الذکر (حقیقت اور ہستی) کے بعد۔ م

آجاتا ہے۔ اشاعرہ کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے۔ بالفاظِ دیگر اگر اللہ تعالیٰ اعراض کا سلسلۂ تخلیق روک لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ اب ہر جوہر کو اپنی جگہ کچھ صفات مستلزم ہیں، خواہ یہ صفات مثبت ہوں یا منفی[1] جن کا اظہار ہمیشہ دو دو کے مجموعوں اور اضداد کی شکل میں ہوتا ہے، مثلاً موت و حیات، یا حرکت اور سکون کی شکل میں، مگر جن کو عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں[2]۔ یوں دو قضیے ہمارے سامنے آتے ہیں:

۱- بہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں۔

۲- جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔

لہٰذا روح بھی مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے یا محض عرض۔ جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں تخلیق مسلسل کے اس نظریے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا، ہمیں ان سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی عرض کر آئے ہیں، قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ کی بنا بر فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطۂ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے لہٰذا اب یہ کام مستقبل کے علمائے الٰہیات کا ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ علم حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے، قریب تر ہو جائے رہا مؤخر الذکر، سو اس کی روح سرتاسر مادی ہے، یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں، خود اِن کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف

---

[1] کیونکہ ہستی ہے تو اس کی کوئی صفت بھی ہوگی۔ مترجم

[2] اس لئے کہ صفت کوئی زمانی عمل نہیں۔ مترجم

ہے کیونکہ اس نظریے کی رو سے جوہر کی مسلسل ہستی کا دار و مدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے۔ اب زمانے کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ حرکت کا تصور کیا جا سکے اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات نفسی کی نفی زمانے کی نفی ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے۔ لہذا اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں، اسی سے تو جوہر کی ہستی کا تسلسل بحیثیت جوہر قائم رہتا ہے، کیونکہ جوہر قید مکانی میں آتا، یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو صفت ہستی کی بدولت جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت خالصًا روحانی ہے۔ گویا نفس محض عمل ہے اور جسم اس عمل کی مرئی، اس لئے قابل پیمائش، شکل۔ بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے، لمحے کا جدید تصور موجود تھا، لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ انھیں سمجھنا چاہیئے تھا کہ نقطے اور لمحے میں لمحے ہی کا وجود زیادہ اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو حرکت سے الگ رکھنا ناممکن ہے، کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں نقطہ شے نہیں۔ اسے ایک انداز نگاہ کہیئے، ایک طریق لمحے کو دیکھنے کا۔ لہذا جب رومی یہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

تو اس سے غزالی کی نسبت اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی زیادہ صحت کے ساتھ ہوجاتی ہے[1]

---

[1] اسی طرح کہ حرکت کا اثبات زمانے کا اثبات ہے اور زمانے کا اثبات حیات نفسی کا اثبات۔ بالفاظ دیگر مقدم حیات نفسی ہے، پھر زمانہ، پھر حرکت، اب اشاعرہ کے نزدیک قدرتِ الٰہیہ کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے اور جواہر کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایک شان ہے قدرتِ الٰہیہ کی، ایک لمحہ حیاتِ الٰہیہ میں۔ لہذا روح جسم سے مقدم ہے، جسم اس کا پیکر ہے، اس کی مرئی شکل، اس کے اظہار کا ایک ذریعہ۔ مزید بحث کے لئے ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ — مترجم

کیونکہ حقیقت اپنی کنہ میں محض روح ہے، قطع نظر اس سے کہ روح کے بھی مختلف درجات ہیں۔ چنانچہ اسلامی فلسفہ میں شیخ مقتول شہاب الدین سہروردی کے یہاں ان کا ذکر موجود ہے۔ عصر حاضر میں البتہ ہیگل نے اس نظریے کو زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا ہے اور پھر حال ہی میں لارڈ ہالڈین نے اپنی اس تصنیف میں جس کا عنوان ہے "اضافیت کا دور دورہ[1]" اور جو اِن کی موت سے چند ہی روز پہلے شائع ہوئی۔ بہر کیف میری رائے میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک "انا" ہی کے کرنا چاہیئے اور اس لئے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیئے[2] ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم "انا" سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل[3] خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسانی میں[4] فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے اور کچھ نہیں۔ لہذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک "انا" ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن نے بھی تو اسی لئے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا[5] کیونکہ یہ حیاتِ الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔

---

[1] Haldane : The Reign of Relativity

[2] ملاحظہ ہوں صفحات ماسبق، جیسا کہ ابن حزم کا خیال تھا۔ مترجم

[3] یعنی عمل تکوین ۔ مترجم

[4] خودی یا انا۔

[5] ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (۵۰:۱۶)

حاصل کلام یہ کہ اشاعرہ کے اس نظریے کی تنقید اگر فکر اسلامی کی بہترین روایات کے پیش نظر کی جائے تو اس کی انتہا روحانی عددیت پر ہوگی، البتہ اس کی جزئیات کی مزید ترتیب عالم اسلام کے آئندہ الٰہیین ہی کر سکتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ قدرتِ الٰہیہ کی کارفرمائی میں کیا فی الواقع جوہریت ہی کا عمل دخل ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا طریق ادراک چونکہ سرتاسر متناہی ہے، لہٰذا ہم اس باب میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں۔ خالص علمی یا سائنس کے نقطۂ نظر سے البتہ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس سوال کا آخری جواب کیا ہوگا۔ نفسیاتی اعتبار سے تو وجود حقیقی وہی ہے جسے اپنی حقیقت کا براہ راست شعور ہو۔ جتنا کسی کا شعور ذات گہرا ہے اتنا ہی مدارج حقیقت میں اس کا درجہ بلند۔ علاوہ ازیں انا یا خودی کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ دوسری انیتوں سے راہ ورسم کے باوجود مرتکز بالذات اور اپنی ہی انفرادیت کے دائرے میں محدود رہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ پھر چونکہ وجودِ انسانی میں ایک حد تک اس کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں اسے قدرتِ الٰہیہ کے عمل تخلیق میں ایک مستقل جگہ حاصل ہے اور اس کا وجود بھی موجوداتِ عالم کی نسبت زیادہ حقیقی۔ دراصل اللہ تعالیٰ کی جملہ مخلوق میں وہی اس قابل ہے کہ خلاق عالم کی حیات تخلیقی میں عمداً حصہ لے۔ وہ چونکہ اس امر کا اہل ہے کہ ایک بہتر اور خوب تر عالم کا تصور کرتے ہوئے موجود کو مطلوب میں بدل دے، لہٰذا ایک ایسی انفرادیت کے پیشِ نظر جو لحظہ بلحظہ یکتائی اور ہر پہلو سے جامعیت اختیار کرتی جاتی ہے، اس کی خودی کو آرزو رہتی ہے کہ اپنے غیر مختتم سفر میں جس مرحلے پر بھی قدم رکھے، اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائے۔ لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جس پر ہم اپنے اس خطبے میں جس کا موضوع ہے "انسانی خودی" جبر و قدر اور بقائے دوام۔ شرح و بسط سے قلم اٹھائیں گے۔ سر دست مجھے اشاعرہ کے اس نظریے کے بارے میں کچھ عرض کرنا ہوگا جس کا تعلق جوہری[1] زمانے

---

[1] ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات علیٰ ہذا تصریح "ج"۔ مترجم

سے ہے اور جو میرے نزدیک ان کے نظریۂ تخلیق کا ضعیف ترین پہلو ہے مگر جس کے بغیر ناممکن ہے ہم اللہ تعالیٰ کی صفت دیموست سے بحث کرسکیں۔

حکمائے اسلام اور حضراتِ صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی، کچھ تو اس لئے کہ قرآن پاک نے اختلافِ لیل ونہار کا شمار اہم ترین آیاتِ الٰہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لئے کہ حضور رسالت مآب صلعم نے دہر کو ذاتِ الٰہیہ کا مرادف ٹھہرایا۔ آپ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا، اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کئے ابن عربی کہتے ہیں دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انہیں لفظ دہر، دیہور یا دیہار کے ورد کی تلقین کی تھی لیکن میری رائے میں یہ اشاعرہ ہی تھے جنہوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس امر کی کوشش کی کہ زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے نظر ڈالیں۔

اشاعرہ کہتے ہیں زمانہ عبارت ہے منفرد آنات کے تواتر سے، جس کا مطلب یہ ہو گا کہ زمانے کی ہر دو منفرد آنات یا لمحوں کے درمیان ایک ایسا لمحہ بھی موجود ہے جسے خالی کہنا چاہیے۔ گویا زمانے کا بھی ایک خلا ہے۔ یہ خیال جیسا کچھ بے معنی ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اشاعرہ نے زمانے کی حقیقت کو صرف خارج سے سمجھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے فلسفہ یونان کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں لیا۔ یونانی نقطۂ نظر بھی سرتاسر خارجی تھا اور اس لئے اس سے بھی کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوا۔ ہمارے اپنے زمانے میں نیوٹن کا بھی یہی کہنا تھا کہ زمانہ وہ چیز ہے جو بہ سبب اپنی ذات اور اپنی ماہیت کے ہمیشہ ایک ہی انداز پر چلتا رہتا ہے، گو اس چلتے رہنے یعنی زمانے کے بہاؤ یا روانی کے باوجود نیوٹن نے اسے ندی سے تشبیہہ دی، جب بھی اس کی حیثیت معروضی یعنی خارجی ہی رہی۔ لہٰذا اس نظریے پر بھی شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر کوئی شے اس ندی کی لپیٹ میں آجائے تو اس میں کیا تغیرات پیدا ہوں گے؟ اور ہم اس میں اور ان اشیا میں جو اس سے باہر رہتی ہیں، کیسے فرق کریں گے؟ پھر اگر زمانے کا تصور ایک

جوئے رواں ہی کی شکل میں کیا گیا تو ہم اس کی ابتدا و انتہا کا اندازہ کر سکیں گے، نہ حدود اور کناروں کا۔ مزید یہ کہ اگر روانی، حرکت اور مرور کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی ماہیت کا اور کوئی تصور نہیں تو جو زمانہ پہلے آئے گا، اس کی حرکت کا وقت دوسرے زمانے ہی کے وقت سے متعین ہوگا اور اس دوسرے کا تیسرے سے، الیٰ غیر النہایت لہٰذا زمانے کا وجود خارجی ٹھہرایا گیا تو ظاہر ہے اس طرح ایک نہیں، کئی دشواریاں پیدا ہوں گی۔ اب عربوں کی افتادِ طبیعت چونکہ سرتاسر عملی تھی، اس لئے وہ اہلِ یونان کی طرح یہ تو کہہ نہیں سکتے تھے کہ زمانہ فقط ایک معروضی اور خارجی حقیقت ہے مگر پھر باوجودیکہ ہمیں کوئی ایسا عضوِ حس عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے، یہ ماننا لازم آتا ہے کہ وہ ایک طرح کی روانی ضرور ہے اور اس لئے ایک پہلو سے اس کا وجود فی الواقع خارجی اور معروضی ہے، یعنی جوہری۔ چنانچہ جدید سائنس کی رائے بھی اس بارے میں وہی ہے جو اشاعرہ کی تھی۔ پھر حال ہی میں زمانے کی ماہیت کے پیشِ نظر جو انکشافات کئے گئے ہیں، ان کی بنا پر طبیعیات حاضرہ نے یہ مفروضہ قائم کیا ہے کہ مادے کا وجود تسلسل سے عاری ہے۔ اپنی کتاب "فلسفہ اور طبیعیات"[۵۱] میں پروفیسر رانگیئر نے لکھا ہے اور ان کی یہ عبارت بالخصوص قابل توجہ ہے کہ قدما کے اس مقولے کے برعکس کہ فطرت جست نہیں لگاتی اب تو کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، یک بیک جست لگانے ہی سے ہوتے ہیں، بتدریج نہیں ہوتے کہ ہمیں ان کا ادراک نہ ہو سکے۔ دراصل کوئی بھی طبیعی نظام ہو، اس میں ان حالتوں کی تعداد جو اپنی جگہ پر واضح اور نمایاں ہیں، متناہی ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات چونکہ ساکن رہتی ہے لہٰذا اس اثنا میں زمانہ بھی معطل ہو جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کا وجود بھی مسلسل نہیں، یعنی اس کا بھی ایک "جوہر" ہے۔ لیکن یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ اشاعرہ

---

۵۱ Rongier : Philosophy and Physics

ہوں یا عصرِ حاضر کے اہلِ علم، دونوں نے زمانے کا جو نظریہ قائم کیا ہے اس کے نفسیاتی تجزیے کے بغیر کیا ہے اور اس کوتاہ نظری کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس کے داخلی پہلو کا ادراک نہیں کر سکے یہی وجہ ہے کہ ان کے نظریات میں دو الگ الگ نظامات قائم ہیں، ایک مادی جواہر اور دوسرا زمانی جواہر کا، اور ایک دوسرے سے اس حد تک بے تعلق کہ ان میں کوئی نامی رشتہ کام نہیں کرتا۔ اندریں صورت مجھے یہ کہنے میں مطلق تامل نہیں کہ زمانے کے باب میں ہمارا معروضی نقطۂ نظر ہی ان سب مشکلات کی حقیقی علت ہے جو اس بحث میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جوہری کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے یعنی ہم اس کا تصور ایک ایسی زندگی کی شکل میں کریں جو ابھی معرضِ تکوین میں ہے جیسا کہ پروفیسر الگزینڈر نے "زمان و مکان اور ذاتِ خداوندی" کے متعلق اپنے خطبات[۵۱] میں کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے ہمارے متاخرین علماء کو اس مشکل کا پورا پورا احساس تھا۔ چنانچہ ملّا جلال الدین دوّانی کی کتاب "زورا" میں ایک عبارت ایسی بھی جس سے ہمارا ذہن پروفیسر رائس کے نظریۂ زمانی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں فرض کیجئے ہم زمانے کا قیاس ایک محدود سے فاصلہ مکانی پر کرتے ہیں جس میں گویا حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی جلوس حرکت کر رہا ہو، علیٰ ہذا اس محدود سے فاصلۂ مکانی کو ایک وحدت ٹھہراتے ہیں تو پھر بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ ہم اسے[۵۲] ذاتِ الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت کی ایک بنیادی حالت قرار دیں۔ وہ حالت جس نے اس فعالیت کی جملہ حالتوں کو، جو یکے بعد دیگرے علیٰ التواتر رونما ہو رہی ہیں، اپنے احاطے میں لے رکھا ہے، مگر پھر اس کے ساتھ ہی ملّا نے یہ تنبیہہ بھی کر دی ہے کہ زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو تواتر کا وجود سرتاسر اضافی ہے، لہٰذا ذاتِ الٰہیہ میں پہنچ کر اس کی یک قلم نفی ہو جاتی ہے[۵۳] اس لئے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لئے جملہ حوادث کی حقیقت ادراک

---

۵۱ Alexanmder : Time, Space and Deity

۵۲ یعنی زمانے کو۔ مترجم ۵۳ زمان متسلسل کی۔ مترجم

کے ایک عمل واحد کی ہے۔ مشہور صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلے کو کچھ اسی رنگ میں دیکھا ہے۔ عراقی کے نزدیک زمانے کے مراتب لاانتہا ہیں۔ چنانچہ جیسا کسی ہستی کا خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کوئی درجہ ہے ویسا ہی اس کے زمانے کا۔ مثلاً مادی اجسام کا زمانہ! یہ گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور ہم اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ لیکن اس زمانے کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے، دوسرا نہیں ہو سکتا۔ پھر غیر مادی اجسام کا زمانہ بھی اگرچہ سلسلہ در سلسلہ ہے، مگر ان کا ایک ایک دن مادی اجسام کے ایک ایک سال کے برابر ہو گا۔ اب غیر مادی اجسام کے زمانے سے اگر بتدریج آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمان الٰہیہ کی نوبت آئے گی، جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں۔ لہٰذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں تواتر اور تغیر کا۔ یہ زمانہ دیمومت سے بھی بالاتر ہے، کیونکہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں، مگر ایک واحد ایک ناقابل تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں۔ لہٰذا ذاتِ الٰہیہ کی اوّلیت زمانے کی اولیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ زمانے کی اولیت ذاتِ الٰہیہ کی اولیت کا نتیجہ ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے زمان الٰہیہ کو "ام الکتاب" ٹھہرایا، جس میں سارا عالم تاریخ علت و معلول کی قید تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیمومت آن میں جمع ہو گیا۔ الٰہیین اسلام میں امام فخر الدین رازی نے زمانے کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ کی۔ "مقالات شرقیہ" میں امام موصوف نے ہر اس نظریے کی بڑے غور سے چھان بین کی ہے جو اس وقت رائج تھا، مگر ان کا انداز تحقیق بھی سرتاسر معروضی[۱] ہے اور اس لئے وہ بھی اس باب میں کوئی خاص نقطۂ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے۔ وہ کہتے ہیں "میں اب تک کوئی ایسی بات دریافت نہیں کر سکا جس سے اس امر کا انکشاف ہو سکے

لہ لہٰذا ان کی نظر بھی اس کے خارجی یا جس لحاظ سے زمانے کی حقیقت پر اب بحث ہو رہی ہے اس کے مطابق "جوہری" پہلو پر رہی۔ مترجم

لامتناہی، اس کے لئے غیر کا ہونا ضروری ہے ورنہ ہم اس کا تصور بطور "انا" کیسے کر سکتے ہیں؟ بالفاظ دیگر یہ کہ اگر حقیقی "انا" کا کوئی غیر نہیں، نہ اس سے باہر ماسوا کا وجود ہے تو ہم اس کا تصور بحیثیت "انا" تو نہیں کر سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم حقیقت کا کوئی مثبت تصور قائم کرتے اور اس کی بنا اس امر پر رکھتے ہیں کہ ہمارے اپنے محسوسات و مدرکات میں اس کا انکشاف جس طرح ہو رہا ہے اس لحاظ سے اس کی نوعیت کا تعین کریں تو پھر منطقی نفیوں کا سوال پیدا کرنا بے سود ہوگا، اس لئے کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کا جائزہ لیتے ہیں تو اس سے یہی تو ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر حیات ہے اور حیات جیسا کہ ہمیں اس کا احساس خود اپنی ذات میں ہوتا ہے، ہمیشہ اپنے آپ میں پیوست اور کسی نقطے پر مرتکز رہتی ہے۔ لہذا اس حقیقت کے پیش نظر حیات مطلقہ کا تصور اگر "انا" کی شکل میں کیا گیا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم اس ذات سے جو علیم و خبیر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شئے معلوم کی اساس بھی، علم استدلالی کا اسناد کر سکیں، خواہ یہ علم اپنی جگہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔ بد قسمتی سے یہاں زبان ادائے مطلب سے قاصر ہے۔ ہمارے پاس اس علم کے لئے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے۔ علم الٰہی کے اس تصور کا ایک دوسرا بدل یوں پیش کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں، بلا واسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آجاتا ہے چنانچہ ملا جلال الدین دوانی اور عراقی اور ایسے ہی ہمارے اپنے زمانے میں پروفیسر رائس نے اس کا تصور اسی رنگ میں کیا ہے، جو ایک حد تک صحیح تو ہے لیکن جس کے معنی یہ ہوں گے کہ کائنات کو جو کچھ بننا تھا بن چکی، مستقبل طے شدہ ہے اور حوادث کے اس سلسلے میں جو پہلے ہی سے متعین ہے اور جس میں اب کوئی تبدیلی ممکن نہیں، ایک بہتر اور برتر قسمت کی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ایک مخصوص راستے پر ڈال دیا ہے۔ دراصل علم الٰہی کا یہ تصور کہ وہ ایک انفعالی سی ہمہ دانی ہے طبیعیات قبل آئن اسٹائن کے اس ساکن و جامد خلا سے مختلف نہیں جس نے جملہ

موجودات کو سہارا تو دے رکھا ہے لیکن جس سے ان کے اندر کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی[1]۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو علم الٰہی کی مثال ایک ایسے آئینہ کی ہوگی جس میں اشیا کا بنا بنایا وجود آپ ہی آپ اور تمام و کمال اپنے ہر جز کے ساتھ منعکس ہو رہا ہے، لیکن جس کی ہم اپنے متناہی شعور میں صرف ایک جھلک ہی دیکھ سکتے ہیں۔ حالانکہ ہمیں علم الٰہی کا تصور ایک زندہ اور تخلیقی فعالیت کی حیثیت سے کرنا چاہیئے۔ جس سے وہ سب اشیا جو بظاہر اپنی ذات کے سہارے آپ قائم نظر آتی ہیں، نامی طور پر وابستہ ہیں۔ علمِ الٰہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شئے منعکس ہو رہی ہے، اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی۔ یہ صحیح ہے کہ ذات الٰہیہ کی حیات تخلیقی میں جس کی ماہیت ایک وحدت نامیہ کی ہے، مستقبل کا وجود پہلے سے قائم ہے لیکن ایک غیر متعین امکان، نہ کہ حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا خاکہ مدت ہوئی تیار ہو چکا تھا۔ ہم اپنا مطلب ایک مثال سے واضح کریں گے۔ فرض کیجیئے ہمارے ذہن میں کوئی بڑا نتیجہ خیز خیال پیدا ہوتا ہے، جسے اگر بروئے کار لایا جائے تو ظاہر ہے اس کی ایک نہیں متعدد صورتیں ہوں گی۔ مگر پھر یہ خیال گو ایک جزو در جزو کل کی طرح تمام و کمال ہمارے ذہن میں موجود رہے گا، لیکن اس سے جو گونا گوں نتائج پیدا کیے جا سکتے ہیں، ان کو ہم اپنی سوچ یعنی عقل و فکر کے ذریعے پورا کرنے کی کوشش کریں تو اس کے لئے وقت کی ضرورت ہوگی۔ حالانکہ اگر اسی خیال کو بنگاہ وجدان دیکھا جائے تو اس کے سب ممکنات ہمارے ذہن میں مستحضر ہوں گے اور اس لئے باعتبار فکر ہمیں اس کے کسی مخصوص امکان کا کسی خاص موقع پر علم ہوا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہمارا علم ناقص تھا۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ایک خاص وقت سے پہلے اس مخصوص امکان کے علم کی کوئی صورت

۱؎ ''کل'' کی وحدت جس میں کسی جزو کا وجود دوسرے سے الگ نہیں۔ مترجم

ہی نہیں تھی[۱]۔ لہٰذا جیسا جیسا ہمارے تجربے میں اضافہ ہوتا ہے ویسے ہی پتہ چلے گا کہ کسی خیال کو بروئے کار لانے کا کیا امکانات ہیں۔ چنانچہ بعض موقعوں پر تو ان کا سلسلہ ایک کی بجائے کہیں دوسری نسل پر ختم ہوتا ہے۔ یوں بھی اگر علم الٰہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کلی کے حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لئے خالق کا تصور ناممکن ہو جائے گا۔ یہ اس لئے کہ تاریخ کی مثال اگر پہلے سے متعین شدہ حوادث سے ایک ایسی تصویر کی ہے جو اب بتدریج ہمارے سامنے آرہی ہے تو اس میں ابداع کی گنجائش ہے، نہ ندرت کی۔ لہٰذا لفظ تخلیق بے معنی ہو جائے گا، کیونکہ ہمارے لئے اس کے کچھ معنی ہیں تو صرف اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہم خود بھی کچھ نہ کچھ کرنے کے اہل ہیں[۲]۔ دراصل قضاو قدر کے باب میں الٰہیین کی سب بحثیں ظن و قیاس پر مبنی ہیں جن میں اس حقیقت کو جو ہر روز ہمارے تجربے میں آتی رہتی ہے، سرے سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ زندگی میں از خود عمل کی استعداد موجود ہے، گو اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسی انیتوں کے ظہور سے جو از خود اور اس لئے ان اعمال و افعال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے، ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ حد خارج سے قائم نہیں ہوئی۔ اس کا سر چشمہ اس کی اپنی تخلیقی آزادی ہے جس کی اس نے تحدید کی تو اس لئے کہ نفس متناہیہ بھی اس کی زندگی، طاقت، آزادی اور اختیار میں حصہ لے سکے۔

مگر پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تحدید سے کیا اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کی نفی نہیں ہوتی؟ ہم ان میں تطبیق پیدا کریں گے تو کیونکر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ

---

[۱] واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا ناممکن ہے۔ ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم

[۲] یعنی ہمیں آزادی اور اختیار کی نعمت حاصل ہے اور ہم خود اسباب و علل پیدا کر سکتے ہیں۔ م

ہمیں لفظ تحدید سے خائف نہیں ہونا چاہیئے۔ قرآن مجید نے مجرد کلیات سے کبھی اعتنا نہیں کیا۔ اس کی نظر حقائق پر ہے اور یہ وہ سبق ہے جو نظریۂ اضافیت سے جدید فلسفہ نے حال ہی میں سیکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ فعالیت، خواہ اس کی نوعیت تخلیقی ہو یا اس سے مختلف، ایک قسم کی تحدید ہے جس کے بغیر بطور ایک فی الواقع موجود اور فعال "انا" کے ہم ذاتِ الٰہیہ کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ مجرد نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی قدرتِ کاملہ عبارت ہو گی ایک اندھا دھند اور بے راہ قوت سے، جس پر کسی پہلو سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی[۱] حالانکہ قرآن مجید نے بہ صراحت سے کہا ہے کہ عالم فطرت یا ہمہ گر مربوط قویٰ کا ایک نظام ہے، اور اس لئے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اس کی لاانتہا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہیں۔ مزید برآں قرآن مجید کا یہ بھی تو ارشاد ہے کہ جو بھی خیر ہے اسی کے ہاتھ میں[۲] ہے۔ اب اگر مشیت الٰہیہ سرتاسر حکمت اور عین خیر ہے تو ایک زبردست مسئلہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ارتقا کا راستہ جیسا کہ علوم حاضرہ میں ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں، عالمگیر دکھ درد اور ظلم و عدوان کا راستہ ہے۔ پھر ظلم و عدوان اگرچہ صرف انسان سے مخصوص ہیں لیکن دکھ درد تو عالمگیر ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس چیز کو اچھا سمجھتا ہے اس کے لئے بڑی سے بڑی تکلیف اور اذیت برداشت کرتا رہا اور کر سکتا ہے۔ بہرحال یوں کائنات میں ہمیں ایک طرف کونی اور دوسری جانب اخلاقی شر سے سابقہ پڑتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہیں اور دونوں سے انکار کرنا ناممکن نہیں۔ پھر اس شر کی اضافیت یا اس کے پہلو بہ پہلو ان قوتوں کی موجودگی بھی جن سے اس کا ازالہ ممکن ہے، ہمارے لئے باعث تسکین نہیں ہو سکتی،

---

[۱] جیسا کہ برگساں، یا شوپن ہاور کے نظریوں کی رو سے ماننا لازم آئے گا۔ مترجم

[۲] بفحوائے آیۂ شریفہ "اللھم مالک الملک ۔ ۔ ۔ ۔ بیدک الخیر"

کیونکہ اس اضافیت اور ازالے کے باوجود ہمیں اس کا بہرحال اثبات کرنا پڑتا ہے اور یہ اثبات اپنی جگہ پر بڑا خوفناک ہے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں؟ مطلب یہ ہے کہ ہم ان میں مفاہمت پیدا کریں گے تو کیونکر؟ یہی مسئلہ دراصل وہ عقدہ ہے جو مذہب کے لئے سب سے زیادہ پریشان کن شکل اختیار کر لیتا ہے اور جسے زمانۂ حال کے کسی مفکر نے اس خوبی سے پیش نہیں کیا جیسے نائومن نے اپنی کتاب "ایک مذہبی مکتوب" میں[1] وہ کہتا ہے "ہمیں دنیا کا جو علم حاصل ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسے خدا کی ہستی کا اقرار کریں جو قادر اور توانا ہے اور موت و حیات کو یوں ساتھ ساتھ بھیجتا ہے جیسے سائے کے ساتھ روشنی۔ لیکن پھر ایک وحی اور ایک ایمان بھی ہے، جو ہماری نجات کا سرچشمہ ہے اور جس نے اسی قادر اور توانا خدا کو باپ کہا ہے۔ اب خدائے کائنات کا اتباع کیجئے تو جہد للحیات کا جواز پیدا ہوتا ہے اور یسوع مسیح کے باپ کی خدمت سے شفقت اور رحمت کے اخلاق۔ حالانکہ خدا صرف ایک ہے، دو نہیں۔ لہٰذا دونوں کی ذات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہے، لیکن ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ کہاں اور کس طرح[2]"۔ رجائیت پسند براؤننگ[3] کے نزدیک دنیا میں کوئی خرابی نہیں لیکن شوپن ہاوئر[4] کا ایسے قنوطی کی نظر میں یہی دنیا سرما کی ایک مسلسل رات ہے جس میں کوئی اندھی مشیت زندگی کی ان گنت شکلوں میں نمودار ہو جاتی ہے اور جو تھوڑی دیر کے لئے نالہ وشیون کرتے ہوئے بالآخر ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتی ہیں۔ یوں بھی اگر ہم چاہیں کہ رجائیت

---

[1] Naumann : Brief uber Religion

[2] واضح رہے کہ یہ صرف ایک مثال ہے جسے محض اس لئے پیش کیا گیا ہے کہ حضرت علامہ کا خطاب مسیحی مغرب یا مغربی فلسفہ کے طلبہ سے تھا۔ مترجم

[3] Browning

[4] Schopenhauer

وقنوطیت کے نزاع کا فیصلہ کائنات کے اس علم کی بنا پر کریں جو بحالتِ موجودہ ہمیں حاصل ہے تو ایسا کرنا ناممکن ہوگا۔ یہ اس لئے کہ ہماری ذہنی ساخت ہی اس قسم کی ہے کہ ہم جس شئے کو بھی دیکھتے ہیں اس کا صرف جزئی نظریہ قائم کر سکتے ہیں۔ ہم نہیں جانتے کائنات کی ان زبردست قوتوں کے حقیقی معنی کیا ہیں جو اپنی ہلاکت اور تباہ کاریوں کے باوجود زندگی کو قائم اور برقرار رکھتی اور اس میں وسعت اور افزونی کا باعث ہوتی ہیں۔ قرآن کی تعلیمات بھی جس کا یہ کہنا ہے کہ انسان عمل صالح اور قوئ طبیعی کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے، رجائیت کی ہیں، نہ قنوطیت بلکہ فلاح کی، جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس امید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔

لیکن اس مشکل کے حل کی تلاش ہے تو بہتر ہوگا ہم اس قصے سے رجوع کریں جس کا تعلق ہبوط آدم سے ہے۔ قرآن مجید نے اس قصے کی بعض قدیم علامات تو بعینہ برقرار رکھیں، لیکن نفس مضمون بہت کچھ بدل دیا جس سے اس کے اندر ایک نئے معنی پیدا ہو گئے۔ قرآن مجید کا یہ انداز کہ قصص میں جزوی یا کلی تبدیلیوں سے ان کو نئے نئے خیالات کا حامل بنایا جائے، تاکہ وہ زمانے کی بڑھتی ہوئی رَو کا ساتھ دے سکیں، ایک بڑا ہی اہم نکتہ ہے جس پر مسلمان ہوں یا غیر مسلمان، اسلام کے مطالعے میں کسی نے پوری توجہ نہیں کی۔ قرآن مجید میں جب کوئی قصہ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مقصد بالعموم یہ نہیں ہوتا کہ کسی تاریخی واقعے کا ذکر کیا جائے۔ اس سے عام طور پر کوئی عالمگیر اخلاقی سبق دیا جاتا، یا کوئی عالمگیر فلسفیانہ حقیقت اجاگر کی جاتی ہے۔ لہٰذا قرآن پاک نہ تو افراد کے ناموں کا ذکر کرتا ہے، نہ مقامات کا۔ ناموں کے استعمال سے قصے عموماً تاریخی رنگ اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے معنی بھی محدود ہو کر رہ جاتے ہیں۔ قرآن پاک ان جزئیات کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے جن کا تعلق جذبات و احساسات کے کسی مخصوص عالم سے ہو۔ قصوں سے فائدہ اٹھانے کا یہ طریق کچھ ایسا شاذ نہیں۔ غیر مذہبی ادب میں تو اسکی مثالیں عام ہیں مثلاً فاوسٹ[1]

۱؎ Faust

ہی کی داستان ہے جسے گوئٹے کی ذہانت و فطانت نے بالکل نئے معنی پہنا دیئے۔

بہرحال ادب قدیم کا جائزہ لیجئے تو ہبوط آدم کے قصے کی ایک نہیں کئی شکلیں ملیں گی۔ رہا یہ امر کہ اس روایت کا ارتقا کس طرح ہوا، سو یہاں اس کی تفصیل ممکن نہیں۔ ہم ان مراحل کی حد بندی بھی نہیں کر سکتے جن سے گزر کر اس نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ بعینہٖ ہم ان مقاصد سے بھی بے خبر ہیں جو بہ تدریج ان گوناگوں تبدیلیوں کا سبب بنے۔ البتہ جہاں تک اس روایت کی سامی شکل کا تعلق ہے، ہم کہہ سکتے ہیں اس میں غالباً شروع شروع کے انسان کی یہ خواہش کام کر رہی تھی کہ ایک ایسے ماحول میں جس سے وہ قطعاً نامانوس تھا، جس میں موت ارزاں اور بیماریاں عام تھیں اور جہاں اس کو اپنا آپ برقرار رکھنے میں قدم قدم پر رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا، اپنی زبوں حالی اور دکھ درد کا اظہار کر سکے۔ وہ اس قابل تو تھا نہیں کہ قوائے فطرت کی تسخیر کرے، لہٰذا زندگی کے بارے میں اس نے قدرتاً ایک ایسا نظریہ اختیار کر لیا جس پر یاس اور قنوط کا غلبہ تھا چنانچہ قدیم بابل کے ایک کتبے میں سانپ (لنگ) اور درخت اور عورت — مرد کو سیب (علامت بکر) نذر کرتے ہوئے سب ہی موجود ہیں۔ یہاں کہنا لاحاصل ہوگا کہ اس قصے کا اشارہ کس طرف ہے۔ مسرت اور سعادت کی ایک مفروضہ حالت سے انسان کے اخراج کی طرف مرد و زن کے سب سے پہلے جنسی فعل کی پاداش میں۔ لیکن جونہی ہم اس روایت کا مقابلہ جو قرآن مجید میں بیان ہوئی، "کتاب پیدائش" کی روایت سے کرتے ہیں تو صاف نظر آنے لگتا ہے کہ اول الذکر کا انداز کس قدر مختلف ہے۔ لہٰذا قرآن مجید اور "عہد نامۂ عتیق" کی روایات کا یہی فرق اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن پاک کا اس قصے سے کچھ اور ہی مقصد ہے:

۱۔ قرآن مجید نے سانپ اور پسلی[1] کا مطلق ذکر نہیں کیا۔ اول الذکر کا تو اس لیے کہ قصہ مذکور کو اس کے جنسی ماحول سے الگ کرنا مقصود تھا، علیٰ ہٰذا زندگی کے اس قنوطیت پسند

---

[1] بروایت "عہد نامۂ عتیق"، حوّا کی پیدائش آدم کی پسلی سے ہوئی۔ مترجم

نظریے سے جس کی اس سے ترجمانی ہو رہی ہے۔ مؤخر الذکر[1] کا اس لئے کہ قرآن مجید کی نظر عہد نامۂ عتیق کی طرح کسی تاریخی واقعے پر نہیں۔ برعکس اس کے "عہد نامۂ عتیق" کا مقصود اسرائیل کی تاریخ بیان کرنا ہے اور وہ مرد و زن کے سب سے پہلے جوڑے کا ذکر کرتا ہے تو بطور اس کی تمہید کے۔ یوں بھی بحیثیت ایک ذی روح، انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں ذکر آیا ہے، قرآن پاک نے اس کے لئے "بشر" اور "انسان" کے الفاظ استعمال کئے ہیں، "آدم" کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ[2] کی صلاحیت موجود ہے۔ لہٰذا قرآن پاک نے وہ سب اسمائے معرفہ حذف کر دیئے جو عہد نامۂ عتیق کی اس روایت میں مذکور ہیں۔ آدم، حوّا۔ تاکہ اس کی نگاہیں جس حقیقت پر ہیں، اس کے متعلق کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔ آدم کا لفظ بے شک حذف نہیں ہوا، لیکن یہاں اس کا اشارہ کسی مخصوص انسان کی طرف نہیں۔ اس کی حیثیت ایک تصور کی ہے جس کی تائید قرآن پاک ہی سے ہو جاتی ہے اور جس کا ذیل کی آیت ایک قطعی اور واضح ثبوت ہے:

"ولقد خلقنٰکم ثم صورنٰکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لاٰدمؑ فسجدوا الا ابلیس ط" (٧: ١١)

٢۔ قرآن مجید نے اس قصے کو دو الگ الگ حکایتوں میں تقسیم کر دیا ہے، ایک جس میں صرف "الشجرہ" کا ذکر آیا ہے، دوسری وہ جس میں "شجرۃ الخلد" اور "ملک لایبلیٰ" کا۔ پہلی حکایت ساتویں اور دوسری بیسویں سورۃ میں ملے گی[3]۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ شیطان نے جس کا کام ہی یہ ہے کہ لوگوں کے دلوں میں وسوسے پیدا کرتا رہے، آدم اور اس کی بیویؑ کو ورغلایا اور انھوں نے ان درختوں کا پھل چکھ لیا۔ برعکس اس کے "عہد نامۂ عتیق" کا کہنا ہے کہ جونہی آدم سے نافرمانی کا پہلا جرم سرزد

---

[1] یعنی حوّا (یا عورت) کی آفرینش کا۔ مترجم

[2] انی جاعل فی الارض خلیفۃ (٢: ٣٠)

[3] اعراف اور طٰہٰ میں۔ مترجم

ہوا، اسے باغِ عدن سے نکال دیا گیا اور پھر جس پر خداوند نے اس کی مشرقی سمت میں کچھ ملائکہ تعینات کر دیئے نیز ایک آتشیں تلوار بھی جو اس کے ارد گرد گھومتی رہتی تاکہ شجرِ حیات کا راستہ روک لے۔

۳۔ عہد نامۂ عتیق نے آدم کے جرم نافرمانی کی بنا پر زمین کو ملعون ٹھہرایا۔ برعکس اس کے قرآن مجید کے نزدیک وہ انسان کا مستقر اور متاع ہے[۱] جس کے لئے اسے اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہیئے۔

"ولقد مکنکم فی الارض وجعلنا لکم فیہا معایش قلیلاً ما تشکرون"۔ (۷ : ۱۰)

پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ لفظ جنت (باغ) کا اشارہ یہاں اس فوق الحواس بہشت کی طرف ہے جس سے کہا جاتا ہے انسان زمین پر آگرا تھا۔ قرآن پاک نے کہیں یہ نہیں کہا کہ انسان کی حیثیت اس میں اجنبی کی ہے "واللہ انبتکم من الارض نباتا[۲]"۔ لہذا یہ جنت جس کا اس قصے میں ذکر آیا ہے، نیکوکاروں کا وہ مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہنے چلے جائیں گے[۳] کیونکہ ان معنوں میں جہاں کہیں جنت کا ذکر آیا ہے، اس کی تعریف قرآن مجید نے ان الفاظ میں کی ہے "یتنازعون فیہا کاساً لا لغو فیہا ولا تاثیماً"[۴]۔ نیز ان الفاظ میں "لا یمسہم فیہا نصب وما ھم منہا بمخرجین[۵]"۔ لیکن وہ جنت جس کا ذکر اس قصے میں آیا ہے، اس میں تو انسان نے سب سے پہلے گناہ ہی کا ارتکاب کیا جس کی پاداش میں اسے وہاں سے نکال دیا گیا۔ دراصل قرآن مجید جہاں کہیں کوئی لفظ استعمال کرتا ہے، وہیں اس کے معنی بھی بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ آگے چل کر اسی قصے

---

[۱] ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین۔ (۲ : ۳۶)

[۲] (۷۱ : ۱۷)

[۳] قب، خلود۔ مترجم

[۴] (۵۲ : ۲۳)

[۵] (۱۵ : ۴۸)

کی دوسری حکایت میں اسی باغ[1] کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے " ان لک الا تجوع فیہا ولا تعریٰ وانک لا تظمؤا فیہا ولا تضحیٰ[2]۔ اور اس لئے میں سمجھتا ہوں قرآن پاک کی اس روایت میں لفظ جنت کا اشارہ حیات انسانی کے اس ابتدائی دور کی طرف ہے جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا اور جس میں وہ اس تکلیف دہ احساس سے بے خبر تھا جو اپنی ضروریات میں محتاجی کو دیکھتے ہوئے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے، لیکن جو گویا تمہید ہے تہذیب و تمدن کی[3]۔

لہٰذا قرآن مجید نے ہبوطِ آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لئے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیشِ نظر حیاتِ انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لئے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے[4]۔ یوں بھی قرآن مجید میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ کرۂ ارض ایک دار العذاب ہے، جہاں انسان، جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے کسی اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے[5]۔ برعکس اس کے اس کی

---

[1] یعنی جنت

[2] (۲۰ : ۱۱۸)

[3] اور جو ایک معنوں میں عبارت ہے تسخیرِ فطرت اور زندگی کے نظم و انضباط سے۔ مترجم

[4] بالفاظ دیگر 'علت' کی، یعنی وہ اس "دنیائے اسباب" میں سر تا سر مجبور نہیں۔ وہ خود بھی اسباب (علل)، پیدا کرنے کا اہل ہے۔ مترجم

[5] جیسا کہ مسیحی عقیدہ ہے، علیٰ ہذا متعدد وثنی ادیان کا۔ اولین گناہ (Orignal Sin) کا ارشاد ہے اس گناہ کی طرف جو آدم و حوا سے شیطان کے بہکانے پر سرزد ہوا اور جس کی پاداش میں انسان کی موجودہ زندگی گناہگاری اور دکھ درد کی زندگی ہے۔ مترجم

پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشاد قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا[51]۔ دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا جس کا دار و مدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ "انا" جن کو اختیار ذات کی نعمت حاصل ہے، برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں اس لئے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے؟ آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوس متناہیہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کا، ایک نہیں کئی راستے ہوں اور ہر راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت ایک بہت بڑا خطرہ ہے، کیونکہ ہم ان میں جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں، لہذا اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کر لے۔ لہذا اگر مشیت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے۔ یوں بھی جس ہستی کی تخلیق "احسن تقویم" پر ہوئی مگر جسے پھر "اسفل سافلین" میں لوٹا دیا گیا[52] اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یونہی ممکن تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جاتا۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے "ونبلوکم بالشر والخیر فتنۃ" (۲۱ : ۳۵)۔ لہذا خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں، مگر اس کے باوجود ایک ہی 'کل' سے وابستہ۔ دراصل ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جس کا وجود سب سے الگ تھلگ ہو، اس لئے کہ ہر حقیقت اپنی جگہ پر ایک 'کل' ہے جس کے اجزاء کو ہم ازروئے منطق تو حکم لگاتے ہوئے ایک دوسرے سے الگ کر دیتے ہیں، لیکن جس سے پھر کچھ ثابت ہوتا ہے تو

---

[51] فتلقی آدم من ربہ کلمات فتاب علیہ (۲ : ۳۷)

[52] لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ہ ثم رددناہ اسفل السافلین (۹۵ : ۴)

یہی کہ ان کا وجود[1] ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

اب ذات یا خودی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بحیثیت ذات برقرار رکھے لہٰذا اسے علم کی جستجو ہے، افزائش نسل اور طاقت، یا بالفاظِ قرآنی "ملک لایبلیٰ" کی۔ ہبوطِ آدم کی اولین حکایت میں تو قرآن پاک نے انسان کی اس خواہش کا ذکر کیا ہے کہ اسے علم کی طلب ہے، دوسری میں افزائش نسل اور طاقت کی آرزو کا۔ لیکن اس پہلی حکایت کے سلسلے میں دو باتیں یاد رکھنے کے قابل ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن مجید میں جب اس پہلو سے کہ آدم کو اشیا کے نام معلوم ہیں، فرشتوں پر اس کی برتری ظاہر کی گئی تو پھر اسی کے ساتھ دوسری حکایت کا ذکر بھی کر دیا[2]۔ لہٰذا ان آیات سے جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں، یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ علم انسانی کی نوعیت تصوری ہے[3]۔ دوسری یہ کہ مادام بلوتسکی[4] نے جنہیں قدیم رمزیت واشاریت پر غیر معمولی دسترس حاصل تھی۔ اپنی کتاب "عقیدۂ مخفیہ"[5] میں بتایا ہے کہ قدما کے نزدیک شجر راز کی وہ علامت تھا جسے علوم خفیہ کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ لہٰذا آدم کو اس درخت کا پھل چکھنے سے روکا گیا تو اس لئے کہ بہ سبب اپنی متناہیت ذات، علیٰ ہذا بہ سبب ان اعضائے حس کے جو اسے عطا ہوئے، اور ایسے ہی بہ سبب اپنی ذہنی قوتوں کے، وہ ایک دوسری قسم کے علم کا اہل تھا، یعنی اس علم کا جو نتیجہ ہے صبر آزما مشاہدے کا اور جس میں رفتہ رفتہ ہی اضافہ ممکن ہے۔ لیکن شیطان نے اسے ورغلایا کہ علم خفی کے شجر ممنوعہ کا پھل چکھے اور آدم اس کے ورغلانے میں آگیا۔ اس لئے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لئے کہ وہ فطرتاً "عجول" ہے۔ وہ چاہتا ہے علم کی منزلیں عجلت

---

[1] ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث فہم منطقی۔ مترجم [2] اغوائے آدم کی۔ مترجم

[3] ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث تعلیمات قرآنی۔ مترجم

[4] Madam Balvatski مشہور "تھیاسوفسٹ"، مترجم

[5] Secret Doctrine

سے طے کرلے، لہٰذا اس کا یہی رجحان ہے جس کو صحیح راستے پر ڈالنے کی ایک ہی صورت تھی اور وہ یہ کہ اس کی پرورش کسی ایسے ماحول میں ہو جہاں دکھ درد کی تکلیف کے باوجود اسے اپنی ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے۔ گویا آدم کو اگر ایک تکلیف دہ ماحول میں رکھا گیا تو سزا کے طور پر نہیں، بلکہ شیطان کے ارادوں کو شکست دینے کے لئے، جو انسان کا دشمن ہے اور جس نے بہ کمال سیاست یہ کوشش کی کہ اسے مسلسل نشو و نما اور افزائش ذات کی لذتوں سے محروم کردے۔ اب ایک متزاحم ماحول میں نفس متناہیہ کی زندگی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ خود اپنے تجربات کی بدولت اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے۔ مگر پھر نفس متناہیہ کے ان تجربات میں جس کے سامنے ایک نہیں کئی امکانات ہوں، وسعت پیدا ہوگی تو امتحان و آزمائش، غلطی اور خطا کے ذریعے، لہٰذا غلطی یا خطا بھی، باوجودیکہ ہمیں اس کو ایک قسم کے ذہنی شر سے تعبیر کرنا پڑیگا حصول تجربات میں ناگزیر ہے۔ رہی ہبوط آدم کے سلسلے میں قرآن مجید کی دوسری حکایت سو اس کا بیان اس طرح آیا ہے:

"فوسوس الیه الشیطٰن قال یادم هل ادلك علی شجرة الخلد وملك لا یبلیٰ ہ فاکلا منها فبدت لهما سوانهما وطفقا یخصفٰن علیهما من ورق الجنة وعصیٰ آدم ربه فغویٰ ہ ثم اجتنبٰه ربه فتاب علیه وهدیٰ"۔ (۲۰ : ۱۱۹-۱۲۲)

اس حکایت سے مقصود بھی دراصل یہ ظاہر کرنا ہے کہ زندگی کو "ملک لا یبلیٰ" کی ہوس ہے، یعنی اس کبھی نہ رکنے والی خواہش کی کہ اس کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک ایسے وجود زمانی جس کو ہر لحظہ موت کا خطرہ ہے، انسان کچھ کرسکتا ہے تو یہی کہ اپنا سلسلۂ نسل جاری رکھے اور یوں بطور فرد نہیں[۱] تو کم از کم اپنی نسل ہی کے لئے بقائے دوام کی نعمت حاصل کرلے۔ لہٰذا "شجرة الخلد" کے ثمر ممنوعہ کو چکھنا گویا

---

[۱] یعنی اگر حیاتِ ارضی میں اسے خود بقائے دوام حاصل نہیں۔ مترجم

توالد و تناسل سے رجوع کرنا تھا تاکہ نوعِ انسانی ہلاکت سے محفوظ رہے۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو زندگی موت سے گویا یہ کہہ رہی ہے، اگر تو نے ایک نسل مٹا دی تو کیا ہوا میں دوسری نسل پیدا کرلوں گی۔ بایں ہمہ قرآن مجید نے اس تناسلی علامت سے احتراز کیا جو قدیم فن میں استعمال ہوتی تھی۔ اس نے صرف آدم کی اس پریشانی کا ذکر کرتے ہوئے جو بباعث شرم اسے اپنے برہنہ جسم کے چھپانے میں پیش آئی[۱] اس جنسی فعل کی طرف اشارہ کر دیا جو اوّل اوّل نوعِ انسانی سے سرزد ہوا۔ اب زندگی عبارت ہے ایک مخصوص اور معین شکل و ہیئت، علیٰ ہٰذا ایک موجود و محسوس انفرادیت سے جس کا اظہار لاتعداد شکلوں میں ہو رہا ہے اور جن میں ذاتِ حقیقی اپنے وجود کی لامتناہی وسعتوں کا انکشاف کر رہی ہے لیکن پھر اس طرح کی انفرادیتوں کا پے در پے ظہور اور افزائش جن میں ہر ایک کی نظر اس بات پر ہے کہ اپنے ہی ممکنات کو بروئے کار لائے اور اپنے ہی غلبے کی سعی کرے، اس خوفناک جد و جہد کا سرچشمہ بھی ہے جو قرن ہا قرن سے جاری ہے[۲] ارشادِ قرآنی بھی یہی ہے "تم ایک دوسرے کے دشمن ہو"[۳] لہٰذا ان باہمدگر متخالف اور متزاحم انفرادیتوں کا یہی تصادم وہ عالمگیر دکھ درد ہے جس سے اس چند روزہ زندگانی کا راستہ تاریک بھی ہو جاتا ہے اور منور بھی۔ لیکن انسان کے معاملے میں تو زندگی کی اس المناک داستان نے جس کی انفرادیت پختہ در پختہ ہو کر شخصیت میں تبدیل ہو جاتی اور جس کے لئے خطا اور غلطی کے ایک نہیں کئی راستے ہیں اور بھی دردانگیز شکل اختیار کرلی ہے۔ مگر پھر زندگی کو بطور ایک ذات یا خودی قبول کرنا ان سب خامیوں کو قبول کرنا ہے جو اس کی متناہیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ شخصیت کا یہ بارگراں ایک امانت ہے جسے آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا مگر جسے انسان نے خود اپنے آپ کو خطرے میں

---

[۱] ملاحظہ ہو اوپر "طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة"۔ مترجم

[۲] بالفاظ دیگر جب سے زندگی کا آغاز ہوا۔ مترجم

[۳] وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو۔ (۲ : ۳۶)

ڈال کر اٹھایا:

"انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنہا واشفقن منہا وحملہا الانسان ط انہ کان ظلوماً جہولا" (۳۳ : ۷۲)

لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ امانت کے اس بار گراں کو جس میں ظاہر ہے ایک نہیں کئی مصیبتیں ہیں کیا ہم اٹھانے سے انکار کر دیں؟ قرآن مجید کے نزدیک تو انسان[1] ہونا نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کی جائیں[2] یہ دوسری بات ہے کہ ارتقائے ذات کے جس مرحلے سے ہم اب گزر رہے ہیں، اس میں اس ضبط و نظم کا حقیقی منشا سمجھنے سے قاصر ہیں جو دکھ درد کے پیش نظر مجبوراً اختیار کرنا پڑتا ہے ممکن ہے اس سے مقصود یہ ہو کہ ہم اپنی خودی میں استحکام پیدا کریں اور یوں اسے ہلاکت سے محفوظ رکھیں۔ لیکن پھر بھی وہ مرحلہ ہے جس میں ہم فکر محض کے حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں، کیونکہ یہیں پہنچ کر ہمارا یہ ایمان کہ انجام کار غلبہ خیر ہی کو ہوگا، ایک مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتا ہے "واللہ غالب علیٰ امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون"۔ (۱۲ : ۲۱)

میرا خیال ہے اب آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ اسلام نے ذات الٰہیہ کا جو تصور قائم کیا اسے فلسفیانہ اعتبار سے حق بجانب ٹھہرانے کی کیا صورت ہے۔ لیکن جیسا کہ میں اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ مذہب کے لئے یہ ممکن نہیں کہ صرف تصورات پر قناعت کر لے۔ وہ چاہتا ہے اپنے مقصود و مطلوب کا زیادہ گہرا علم حاصل کرے اور اس سے قریب تر ہوتا چلا جائے۔ لیکن یہ قرب حاصل ہوگا تو دعا کے ذریعے مگر پھر دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے اور

---

[1] یعنی "انسانیت" یا "مردانگی" ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

[2] والصابرین فی الباساء والضراء وحین الباس" (۲ : ۱۷۷)

جس سے مختلف طبیعتیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں مثلاً شعورِ نبوت ہی کو لیجئے اس صورت میں ان کی نوعیت سر تا سر تخلیقی ہوتی ہے، یعنی ان سے ایک نیا جہانِ اخلاق وجود میں آتا ہے اور یہی جہانِ اخلاق ہے جس میں انبیاء عملاً اپنے مشاہدات کا امتحان کرتے ہیں۔ لیکن ہم اس نکتے کی تشریح اپنے اس خطبے میں کریں گے جس کا موضوع ہے۔ "اسلامی ثقافت کی روح"۔ شعورِ ولایت کی صورت میں اس کے برعکس اس پر ادراک اور تعقل کا غلبہ ہوتا ہے[1]۔ لہٰذا آیئے ادراک اور تعقل ہی کے نقطۂ نظر سے ہم دعا کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں مشہور امریکی نفسیات دان پروفیسر ولیم جیمز کی ایک عبارت خصوصیت سے توجہ طلب ہے:

> "سائنس کچھ بھی کہے، مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے، دعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا، اِلّا یہ کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا ہو جائے، مگر جس کا جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے، کوئی امکان نہیں۔ دراصل دعا کو تحریک ہوتی ہے تو اس لئے کہ اختیاراً نفسِ انسانی کے اگرچہ کئی مراتب ہیں[2] بایں ہمہ اس کی تہوں میں ایک نفسِ اجتماعی پوشیدہ ہے جسے اپنا سچا ہمدم (رفیقِ اعلیٰ) کسی مثالی دنیا ہی میں مل سکتا ہے۔۔۔۔ لہٰذا کتنے انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اس ہمدمِ صادق کی تمنا اپنے سینوں میں لئے پھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر سا انسان بھی جسے بظاہر لوگوں نے دھتکار رکھا ہو محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی بھی اپنی جگہ پر کچھ ہے۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو ان حالتوں میں جب ہمارا نفسِ اجتماعی ناکام ہو کر ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے، دنیا بہتوں کے لئے جہنم بن جائے۔ میں کہتا ہوں بہتوں کے لئے

---

[1] یعنی وہ حصولِ معرفت کا ایک سرچشمہ ہے، ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث مذہبی مشاہدات۔ مترجم

[2] مثلاً انزوا اور انفراد، ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم

کیونکہ جہاں تک یہ احساس کہ ایک اعلیٰ وارفع ہستی ہمارے اعمال وافعال دیکھ رہی ہے، بعض لوگوں میں تو بڑا قوی ہوگا، بعض میں خفیف۔ گو بعض طبیعتوں کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ان میں یہ احساس بہ نسبت دوسروں کے زیادہ شدت کے ساتھ جاگزیں ہو۔ لہذا میں سمجھتا ہوں جتنا یہ احساس کسی دل میں قوی ہوگا اتنا ہی مذہب سے اسے زیادہ گہرا لگاؤ ہوگا، لیکن پھر اس کے ساتھ مجھے یہ بھی یقین ہے کہ جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں، کیونکہ تھوڑا ہو یا بہت، یہ احساس ان کے اندر بھی موجود ہوگا"۔

آپ نے دیکھا باعتبار نفسیات دعا یا عبادت ایک جبلی امر ہے اور پھر جہاں تک حصول علم[1] کا تعلق ہے ہم اسے غور و تفکر سے مشابہ ٹھہرائیں گے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا درجہ غور و تفکر سے کہیں اونچا ہے، مگر پھر غور و تفکر کی طرح وہ بھی تحصیل و اکتساب ہی کا ایک عمل ہے، جو بہ حالت دعا ایک نقطے پر مرکوز ہو جاتا اور کچھ ایسی طاقت اور قوت حاصل کر لیتا ہے جو فکر محض کو حاصل نہیں۔ فکر کی حالت میں تو ہمارا ذہن حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا اور اس کے اعمال وافعال پر نظر رکھتا ہے، لیکن دعا کی صورت میں وہ ایک آہستہ گام کلیت[2] کی منزل بہ منزل رہنمائی کو چھوڑ کر فکر سے آگے بڑھتا اور حقیقت مطلقہ پر تصرف کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے۔ لیکن یہ جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے اس میں کوئی بات ایسی نہیں کہ آپ اسے تصوف کا رنگ دیں، اس لئے کہ بہ حیثیت روحانی تجلی کے ایک ذریعے کے دعا بھی ایک حیاتی عمل ہے جس میں ہم دفعتاً محسوس کرتے ہیں کہ ہماری بے نام سی شخصیت کی جگہ بھی کسی بہت بڑی اور وسیع تر زندگی میں ہے۔ یہاں یہ خیال بھی نہیں ہونا چاہئے کہ

---

[1] یعنی معرفت [2] یعنی عقل کی جو منزل بہ منزل اور اس لئے رک رک کر تمام حقیقت کی طرف بڑھنا چاہتی ہے۔ مترجم

میرا اشارہ خود ایمائی کی طرف ہے۔ خود ایمائی کو تو زندگی کے ان سرچشموں سے دور کا بھی تعلق نہیں جو ہمارے اعماق وجود میں پوشیدہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے ہماری زندگی پر کوئی مستقل اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ برعکس اس کے روحانی تجلیات سے شخصیتیں بنتی ہیں اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس نے ایک نئی قوت حاصل کرلی ہے میرا اشارہ کسی مخفی یا مخصوص طریق علم کی طرف بھی نہیں۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ آپ اپنی توجہ ان واردات پر رکھیں جن سے انسان گزرتا رہا اور جن کا اگر ایک ماضی ہے تو مستقبل بھی[1] میں تسلیم کرتا ہوں تصوّف نے واردات اور مشاہدات کا بالخصوص مطالعہ کیا اور اس طرح ہماری ذات یا خودی کے نئے نئے عوالم ہم پر کھول دیئے۔ اس کا ادب معلومات سے پر ہے، لیکن اس کی زبان پر ایک ایسی مابعدالطبیعات کی صور افکار کا غلبہ ہے جو کب کی فرسودہ ہو چکی ہے۔ لہٰذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو، خواہ اسلامی، اس کی نوافلاطونی[2] شاخ کو جس بے نام سی "لاشے" کی جستجو ہے، اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی سامان تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا سچ مچ حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔ اب اگر تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو اس[3] کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ اس قسم کا کوئی تجربہ ہوگا تو جب ہی کہ ہمارا ذہن وہی روش اختیار کرلے جو دعا یا عبادت میں کی جاتی ہے۔[4] دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہیں۔ فطرت کا علمی یعنی از روئے سائنس مشاہدہ تو ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے

---

[1] اس لئے کہ یہ واردات منجملہ حقائق کے ہیں۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اوّل، بحث اعتزال۔ مترجم

[2] یا "اشراقی" ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم

[3] ملاحظہ ہو خطبۂ اوّل۔ مترجم

[4] ملاحظہ ہو خطبۂ دوم، آخری سطور۔ مترجم

قریب تر رکھتا اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لئے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی[۱] سو اس کی تلاش و طلب کی ترجمانی مولانا روم نے اپنے ایک قطعے میں جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ میں اسے تمام و کمال آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ مولانا فرماتے ہیں:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپید مثل برف نیست
زادِ دانش مند آثار قلم — زادِ صوفی چیست؟ آثار قدم
ہم چو صیّادے سوے اشکار شد — گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گامِ آہو در خور است — بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوے ناف — خوشتر از صد منزلِ گام و طواف

دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لئے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالتِ موجودہ اس کی نگاہیں گام آہو پر ہیں۔ لہٰذا اس کا جادۂ طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگیٔ علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی، جہاں گام آہو کی بجائے ناف آہو اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالمِ فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور یونہی مجموعی لامتناہی میں اسے وہ بصیرت ملے گی جس کی فلسفہ کو آرزو تو ہے لیکن جو ناممکن ہے اسے مل سکے۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت و قوت سے خالی ہے، تو اس سے اخلاق و عادات میں تو سربلندی پیدا ہو جائے گی، لیکن اس طرح نہیں ہوگا تو یہ کہ کسی زندہ جاوید تمدّن کی بنیاد رکھی جا سکے۔ بعینہٖ اگر طاقت اور قوّتِ بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور بے دردی کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ ہمارے لئے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے

---

[۱] جو دعا یعنی ادراک حقیقت میں عقل کی بجائے ما ورائے عقل ذرائع سے کام لیتا ہے۔ مترجم

آگے بڑھ سکے[1]۔

پھر اگر ہم چاہتے ہیں عبادت کا مقصد زیادہ کامیابی سے حاصل ہو سکے تو اس کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم اسے اجتماعی شکل دیں۔ یوں بھی اگر عبادت میں خلوص اور صداقت کا رنگ موجود ہے تو اس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہوگی۔ لہذا وہ راہب جو دنیا سے منہ موڑ کر کسی گوشۂ عزلت میں جا بیٹھتا ہے اسے بھی یہی امید ہوتی ہے کہ یوں اس کا وجود خدا سے قریب تر ہو جائے گا۔ پھر جب ہم عبادت کے لئے جمع ہوتے ہیں تو اس صورت میں بھی ہمارا مقصد سوائے اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ ہم اپنی توجہ کسی ایک امر پر مرکوز کرتے ہوئے اپنا سینہ ایک ہی تحریک کے لئے کھول دیں۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ بحالت اجتماع ایک عام انسان کی قوت ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہوئے ہرگز ممکن نہیں۔ لہذا بہ لحاظ ایک نفسیاتی مظہر کے دعا ایک راز ہے، کیونکہ نفسیات کو ابھی تک یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کیا قوانین ہیں جن سے بحالت اجتماع انسان کی قوتِ احساس میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہرحال اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی[2] تجلیات میں بھی جو اجتماعی شان پیدا کر دی ہے اس پر ہمیں خاص طور سے توجہ کرنی چاہیئے۔ ذرا خیال تو فرمائیے کہ روزمرہ کی صلوٰۃ باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے ارد گرد مکۂ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں میں پھر جاتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اقامت الصلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے۔

لہذا دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ

---

[1] ملاحظہ ہو خطبہ اول بحث "مذہب اور تمدن"۔ مترجم

[2] صلوٰۃ، نماز باجماعت میں۔ مترجم

آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے یہ انکشاف و تجسّس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لئے نفیٔ ذات ہی کا لمحہ اثبات ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفس انسانی کی اس روش کے پیش نظر جو دعا میں اختیار کی جاتی ہے، اسلام نے صلوٰۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت ملحوظ رکھی مگر پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ دعا یا عبادت کا تعلق دراصل انسان کے باطن اور ضمیر سے ہے اور اس لئے اس کی شکلیں بھی، جیسا کہ تاریخ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، مختلف، اسلام کا کہنا ہے:

"لکل امّۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنک
فی الامر وادع الی ربک ط انک لعلی ھدی مستقیم ہ
وان جادلوک فقل اللہ اعلم بما تعلمون ہ اللہ یحکم
بینکم یوم القیامۃ فیما کنتم فیہ تختلفون"۔

لہٰذا عبادت کی شکل کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس سے ہم انسانوں میں بحث و نزاع کا دروازہ کھل جائے، کیونکہ جہاں تک اس کی روح کا تعلق ہے، یہ غیر ضروری سی بات ہے کہ اس میں ہم اپنا منہ کس طرف پھیرا۔ قرآن مجید کا واضح اور صاف و صریح ارشاد ہے:

"للہ المشرق والمغرب ق فاینما تولوا فثم وجہ اللہ"

(۲: ۵۲)

"لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب
ولکن البر من آمن باللہ والیوم الآخر والملئکۃ
والکتب والنبیین ج واتی المال علی حبہ ذوی القربیٰ
والیتمیٰ والمسکین وابن السبیل والسائلین و

فی الرقاب ج واقام الصلوٰۃ وآتی الزکوٰۃ ج والموفون بعھدھم اذا عاھدوا ج والصبرین فی الباساء والضراء وحین الباس ط اولئک الذین صدقوا ط واولئک هم المتقون ہ (۲: ۱۷۷)

بایں ہمہ اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیئے کہ جسم کی وضع بھی ان عوامل میں سے ہے جن سے ذہن کی روش متعین ہوتی ہے۔ لہٰذا اسلام نے عبادت کے لئے ایک مخصوص سمت انتخاب کی تو محض اس لئے کہ جماعت کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات موجزن ہوں، بعینہٖ جس طرح اس کی ظاہری شکل سے مساوات اجتماعی کی حس بیدار ہوتی اور پرورش پاتی ہے، کیونکہ صلوٰۃ باجماعت سے مقصود ہی یہ ہے کہ شرکائے جماعت میں اپنے مرتبہ ومقام یا نسلی حیثیت کا کوئی احساس باقی نہ رہے۔ مثلاً یوں سوچئے کہ جنوبی ہندوستان کا وہ برہمن جس کو اپنے شرف ذات کا غرہ ہے، اگر ہر روز ایک اچھوت کے پہلو بہ پہلو کھڑا ہونے لگے تو ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے کیسا زبردست انقلاب رونما ہو جائے گا۔ نوع انسانی ایک ہے، اس لئے کہ وہ محیط بر کل ذات جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں لے رکھا ہے، جو ہر "انا" کی خالق اور اس کا سہارا ہے، ایک ہے[1]۔ لہٰذا قرآن مجید نے نسل اور قوم اور شعوب وقبائل کی تقسیم کو تعارف کا ایک ذریعہ ٹھہرایا[2] تو اس کی وجہ بھی یہی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ اسلام میں صلوٰۃ باجماعت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدروقیمت کچھ اس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنّا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں۔ اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے، اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ مچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔

---

[1] گویا توحید اساس ہے وحدت انسانی کی۔ ملاحظہ ہو آگے چل کر "چھٹا خطبہ" ۔ مترجم

[2] "اناجعلنکم شعوبا وقبائل لتعارفوا۔" (۴۹ : ۱۳)



چوتھا خطبہ
خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت[1]

قرآن مجید نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے ہی سادہ اور مؤثر انداز میں زور دیا اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے[2]، اس کی تقدیر کا ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے۔ لہذا بہ حیثیت ایک یکتا انفرادیت، انسان کے بارے میں اس کا یہی نظریہ ہے جس کی بنا، پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے[3]، یہ نہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش سے سوا کچھ ملے[4] اور جس کے پیش نظر قرآن پاک نے کفارے کا[5] تصور رد کر دیا۔ چنانچہ تین باتیں ہیں جو از روئے قرآن واضح طور پر ہمارے سامنے آجاتی ہیں :

۱۔ اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے : " ثم اجتبه ربه فتاب اليه وهدى۔" (۲۰ : ۱۲۲)

۲۔ ثانیا یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے : " واذقال ربك للملئكة انی جاعل فی الارض خليفة ط قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ج ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ط قال

---

[1] انگریزی میں انسانی "انا" اس کی آزادی و اختیار اور بقائے دوام۔ مترجم

[2] یعنی اس لحاظ سے کہ انسان نہ روح ہے نہ بدن بلکہ روح اور بدن دو مظہر ہیں اس وحدت کے جسے ہم انسان۔ یا خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم

[3] الا تزر وازرة وزر اخرى لا (۵۳ : ۳۸)

[4] وان ليس للانسان الا ما سعى لا (۵۳ : ۳۹)

[5] مسیحی۔

انی اعلم مالا تعلمون ٥ (۲ : ۳۰)

"وھو الذی جعلکم خلئف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فی ما اتکم ط" (۶ : ۱۶۶)

۳- ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا:

انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان ط انہ کان ظلوما جھولا۔ (۳۳:۷۲)

بایں ہمہ یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں شعور انسانی کی وحدت[1] کا مسئلہ جسے گویا اس کی شخصیت کا مرکزی نقطہ تصور کرنا چاہیے[2] کبھی زیر بحث نہیں آیا متکلمین کا خیال تھا کہ روح یا تو مادے کی ایک بڑی ہی لطیف شکل ہے یا محض عرض اور اس لئے جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قیامت کے دن اس کی پھر سے تخلیق ہو گی۔ حکمائے اسلام یونانی فلسفہ کے زیر اثر تھے۔ رہے دوسرے مذاہب فکر سو اس سلسلے میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جیسے جیسے دنیائے اسلام میں وسعت پیدا ہوئی، اس میں مختلف العقیدہ ملتیں شامل ہوتی گئیں، مثلاً یہودی، زرتشتی، نسطوری[3] لیکن ان ملتوں کے ذہنی مطمح نظر کی تشکیل میں چونکہ ایک ایسی ثقافت نے حصہ لیا تھا جو اپنی ابتدا اور نشو و نما دونوں لحاظ سے مجوسی الاصل[4] تھی اور جس نے قرن ہا قرن سے وسطی اور مغربی ایشیا پر غلبہ حاصل کر رکھا تھا لہٰذا اس کی روح پر دوئی ہی دوئی چھائی ہوئی تھی۔ چنانچہ اس دوئی کی تھوڑی بہت جھلک

---

[1] جو گویا سرچشمہ ہے ہمارے احساس انفرادیت کا۔ مترجم

[2] ملاحظہ ہو دیباچہ "اسرار خودی" طبع اول۔ مترجم [3] عیسائی۔ مترجم

[4] انگریزی میں Magian۔ یہ وہ اصطلاح ہے جسے مستشرقین نے اس تہذیب کے لئے وضع کیا جو ایران میں زرتشتی اور پھر آگے چل کر زرتشتی مذہب میں جیسے جیسے تبدیلیاں پیدا ہوتی گئیں، ان کے باعث وجود میں آئی۔ ہماری اصطلاح میں "عجمیت" ملاحظہ ہو تصریح "۱"۔ مترجم

ہمیں الٰہیاتِ اسلامیہ میں بھی نظر آتی ہے۔ یہ صرف تصوف تھا جس نے کوشش کی کہ عبادات اور ریاضت کے ذریعے وارداتِ باطن کی وحدت تک پہنچے۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ واردات علم کا ایک سرچشمہ ہیں[1] جن میں ہمیں دو اور یعنی عالم تاریخ اور عالم فطرت کا اضافہ کرلینا چاہیئے۔ اب اگر صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاج کے نعرۂ "انا الحق" میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین، علیٰ ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدۃ الوجود کے رنگ میں کی، لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو مے سینیوں[2] نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی شائع کئے ہیں[3] ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اسے ذاتِ الٰہیہ کے ورا الورا ہونے سے انکار تھا۔ لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیئے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہوگیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا ادراک، بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت پیدا کرلی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کرسکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج، ان الفاظ میں متکلمین کو دعوت مبارزت دے رہا تھا[4]۔ آج کل بھی مذہب کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس میں کچھ ویسی ہی مشکلات پیش آتی ہیں[5] مثلاً یہی ایک مشکل کہ حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداءً تو اگرچہ کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے، لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں۔ ابن خلدون نے مدت ہوئی محسوس کرلیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لئے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے۔ جو فی الواقع موثر ہو۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اس قسم کے کسی منہاج کی ضرورت کا اعتراف ہے، لیکن اس کا قدم ابھی اس اکتشاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتبِ شعور کی خصوصیات کیا

---

[1] ملاحظہ ہو خطبۂ اول، علیٰ ہذا آگے چل کر خطبہ پنجم۔ مترجم

[2] M.Massignon

[3] کتاب الطواسین۔ مترجم

[4] اس لئے کہ وہ خودی کے منکر تھے۔ مترجم

[5] جیسی متکلمین کو۔

ہیں[1]۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق علمی نہج پر کی جائے، جیسے مثلاً حلاج کو پیش آئے اور جو اگر علم کا ایک سرچشمہ ہیں تو بھی ہم ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ بعینہٖ الٰہیات کے وہ تصورات بھی جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے الفاظ و مصطلحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عملاً مردہ ہو چکی ہیں ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں، جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے[2]۔ لہٰذا ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی[3]۔ لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سید جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی حیات ملی اور حیات ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے[4]۔ ان کا مطمح نظر بڑا وسیع تھا اور اس لئے یہ کوئی مشکل بات نہیں تھی کہ ان کی ذات گرامی ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک جیتا جاگتا رشتہ بن جاتی۔ ان کی ان تھک کوشش اگر صرف اسی امر پر مرکوز رہتیں کہ اسلام نے نوع انسانی کو جس طرح کے عمل اور ایمان کی تلقین کی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں زیادہ مضبوطی کے ساتھ کھڑے ہوتے۔ بہرحال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادئ رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کس رنگ میں کرنی چاہیے، خواہ ایسا کرنے میں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہی امر اس خطبے میں ہمارے سامنے ہے[5]۔

---

[1] ملاحظہ ہو خطبۂ اول۔ مترجم
[2] یعنی عہد حاضر کا۔ مترجم
[3] لہٰذا "حجۃ اللہ البالغہ" تصنیف کی۔ مترجم
[4] مشرق علیٰ ہذا مغرب میں عمر بھر کے سفر و سیاحت کے باعث۔ مترجم
[5] علم حاضر کے پیش نظر اسلامی تعلیمات کی تعبیرِ نو کا۔ مترجم

فکر حاضر کا مطالعہ کیجئے تو یہ صرف بریڈلے[1] ہے جس نے اس امر کے بہترین شواہد مہیا کئے ہیں کہ خودی کی فی الاصل کوئی حقیقت نہیں، "مطالعۂ اخلاق"[2] میں تو وہ اس کا وجود تسلیم کرتا ہے، لیکن "منطق"[3] میں اسے ایک علمی مفروضے سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ "حقیقت اور شہود"[4] میں البتہ اس نے خودی کی حقیقت پر نہایت گہری نظر ڈالی ہے، بلکہ اس بحث میں کہ خودی کیا ہے اور اس کی ماہیت کیا، بریڈلے کی اس تصنیف کے دو ابواب کو ایک طرح سے دورِ حاضر کے "اپنشد" تصور کرنا چاہیئے جو گویا جیو آتما کی عدم حقیقت کے بارے میں لکھے گئے۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ تعارض سے پاک ہو، لیکن محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی[5] جیسا کہ بریڈلے نے اس کی تحقیق و تنقید کی ہے، چونکہ تغیر و ثبات کے ناقابل تطبیق اضداد کا حامل ہے، لہذا ثابت ہوا کہ خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں۔ ہم اس باب میں جو بھی نظریہ قائم کریں گے، اسے احساس کہیں، تشخص ذات سے تعبیر کریں، روح ٹھہرائیں یا مشیت کا نام دیں، اس کا جائزہ قوانین فکر ہی کے ماتحت لینا ہوگا۔ لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے[6] اور نسبتوں کے لئے تعارض ناگزیر[7]۔ مگر پھر اس بے دردانہ منطق کے باوجود جس کی رو سے خودی کی حقیقت[8] محض ایک طومار اور انتشار و پراگندگی کے اور کچھ نہیں رہتی، بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ کسی نہ کسی معنوں میں وہ ایک حقیقت ضرور ہے، یعنی ایک ناقابل انکار امر واقعی۔ بات یہ ہے کہ بحالت متناہیت تو خودی بیشک ایک ناقص سی وحدت حیات ہے، لیکن ایک زیادہ ہمہ گیر، زیادہ مؤثر، زیادہ متوازن اور اپنے آپ میں زیادہ یکتا وحدت کی آرزو اس کی فطرت میں داخل ہے۔ یوں بھی کسے معلوم کہ ایک کامل و مکمل وحدت کے حصول

---

[1] Bradley [2] Ethical Studies [3] Logic

[4] Appearance and Reality [5] جسے ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔

[6] اس لئے کہ ہر فکر اپنی جگہ پر ایک حکم ہے، ایک تصدیق منطقی۔ مترجم

[7] لہذا اس کی حیثیت اضافی ٹھہری۔

[8] کیفیات ذہنی پر مشتمل۔

میں اسے کس کس ماحول سے گزرکرنا ضروری ہے۔ اپنے ربط و نظم[1] کی موجودہ صورت میں تو اس کا اطناب یونہی قائم رہ سکتا ہے کہ نیند کے سہارے مسلسل استراحت کا سامان پیدا کرتی رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک معمولی سا مہیج بھی اس کی وحدت درہم برہم کر دیتا ہے، بلکہ ایک ایسی توانائی کی حیثیت[2] سے جو انضباط و اختیار اور اپنے آپ کو قابو میں رکھنے کی اہل ہے، اس کی نفی کے لئے بھی کافی ہوگا۔ بایں ہمہ فکر جس پہلو سے بھی اس کا تجزیہ کرے، ہمارا احساس خود قائم اور برقرار رہے گا۔ یہ احساس اتنا قوی ہے کہ پروفیسر بریڈلے کو بھی چار و ناچار اس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔

لہذا محسوسات و مدرکات کا مرکز تنا ہی ایک حقیقت ہے، گو اس حد تک نازک اور عمیق کہ یہ حقیقت عقل کی گرفت میں نہیں آتی۔ اندریں صورت دیکھنا چاہیئے اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔ سب سے پہلی تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن کیفیات نفسی کا وجود ایک دوسرے سے الگ تھلگ یعنی باہمدگر منفصل تو ہے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے لئے کچھ معنوں کا حامل اور باہم متعلق۔ انھیں اس پیچ در پیچ کل کے شؤن و اطوار کہیے جسے ہم نفس[3] سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر ان باہمدگر وابستہ کیفیات یا یوں کہئے کہ حوادث کی وحدتِ نامیہ ایک خاص قسم کی وحدت ہے اور اس لیے مادی اشیاء کی وحدت سے اساساً مختلف جن کے اجزا ایک دوسرے سے الگ تھلگ بھی قائم رہ سکتے ہیں۔ لہذا ان[4] کی کوئی دوسری مثال بھی نہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہمارا ایک عقیدہ دوسرے عقیدے کی دائیں یا بائیں جانب واقع ہے[5]، نہ یہ کہ جیسے جیسے ہم آگرہ سے دور ہوتے چلے جاتے ہیں، تاج کے حسن و جمال سے ہماری لطف اندوزی میں کمی واقع ہوتی جاتی ہے۔ مکان کے متعلق بھی میرے خیال کو مکاناً مکان سے کوئی نسبت نہیں، بلکہ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے

---

[1] حیاتی اعتبار سے۔ مترجم [2] ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ مترجم

[3] یا ذہن۔ مترجم [4] کیفیات نفسی۔ مترجم [5] مادی اشیا کی طرح۔ مترجم

کہ ایسے کئی نظامات مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالم بیداری میں ہمارا شعور مکان کچھ اور ہوتا ہے، عالم خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دوسرے میں مخل، نہ ایک دوسرے پر حاوی۔ اس لئے کہ جسم کا تعلق تو جب بھی ہوگا ایک ہی مکان سے ہوگا، دوسے نہیں ہو سکتا، لہذا خودی کو ان معنوں میں بھی مکاناً محدود ٹھہرانا جائز نہیں، جن میں جسم کو۔ اب حوادث کا وقوع بھی خواہ ان کا تعلق نفس انسانی سے ہو یا عالم فطرت سے زمانے ہی میں ہوگا۔ مگر پھر اس کے باوجود خودی کی مدت زمانی طبیعی حوادث کی مدّت زمانی سے اساساً مختلف ہوگی۔ طبیعی حوادث کی مدّت زمانی تو ایک حقیقت حاضرہ ہے اور مکان پر ممتد۔ لیکن خودی کی مدت زمانی اس کے داخل میں مرکوز اور اپنے ہی مخصوص انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔ یہ اس لئے کہ جب کوئی طبیعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے متعدد نشانات چھوڑ جاتا ہے[1] جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدت زمانی کا[2] اندازہ کر لیتے ہیں۔ مگر یاد رہے کہ یہ نشانات محض علامت ہوں گے اس مدت زمانی کی نہ کہ بجائے خود وہ مدت زمانی۔ حقیقی مدت زمانی کا[3] تعلق خودی اور صرف خودی سے ہے۔

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت، اس کے خفایا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔ فرض کیجئے آپ کوئی نتیجہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اندریں صورت ضروری ہے کہ اس منطقی قضیے کے[4] دونوں مقدمات آپ کے، یعنی ایک ہی ذہن میں جمع ہوں اور وہ انھیں قبول بھی کر لے۔ مثلاً اگر یہ قضیہ کہ "انسان فانی ہے" صحیح ہے اور یہ بھی کہ "سقراط انسان ہے" تو اس سے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوگا جب تک یہ دونوں قضایا ایک ہی ذہن میں جمع نہ ہوں۔ بعینہٖ اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کا پورا ہونا میری ہی خواہش کا پورا ہونا۔ لہذا اس سے لطف حاصل ہوگا تو

---

[1] عالم خارجی میں۔ مترجم [2] کہ اس کے وقوع میں کتنا وقت صرف ہوا۔ مترجم

[3] یا استدام کیونکہ زمانے کا تعلق ہماری حیات شاعرہ سے ہے۔ مترجم

[4] جس سے ہم کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں۔

مجھی کو، حتیٰ کہ اگر ساری دنیا بھی اس کی خواہشمند ہوتی اور اپنی یہ خواہش پوری کر لیتی جب بھی مجھے اس کی ویسی ہی طلب رہتی اور اس وقت تک دور نہ ہوتی جب تک میں اسے پورا نہ کر لیتا۔ یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا اظہار کرے۔ لیکن درد کا احساس تو مجھی کو ہو گا، دندان ساز کو نہیں ہو گا۔ لہٰذا میرا حظ اور میرا کرب، علیٰ ہذا میری خواہشات، میری خواہشات ہیں اور میرا حظ و کرب، دوسرے کا نہیں، یعنی میری ہی انفرادی خودی کا تار و پود۔ ایسے ہی میرے احساسات، میری نفرت اور میری محبت، میرے احساسات، میری نفرت اور میری ہی محبت ہے، جیسے میرے فیصلے اور میرے عزائم میری اور صرف میری ذات کا حصہ۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کریگا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا شروع کر دے، یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر لے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں۔ لہٰذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہو گا، دوسروں کے تجربات اور واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیات نفسی کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں اور جس سے نفسیات کا یہ بنیادی مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ اس "میں" یا "انا" یا "خودی" کی ماہیت کیا ہے۔

الٰہیات اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارح اعظم ہیں، "خودی" یا "انا" کی حیثیت ایک سادہ، ناقابل تجزیہ اور ناقابل تحول جوہرِ روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کلیتاً مختلف، علیٰ ہذا مرورِ زمانہ کے اثرات سے سرتاسر آزاد تصور کیا جاتا تھا۔ گویا خیال یہ تھا کہ ہماری وارداتِ شعور اگر ایک وحدت ہیں تو اس لئے کہ ہماری کیفیات نفسی اس سادہ سی شے[1] کی گوناگوں صفات ہیں جو ان کی باہم آمد و شد کے باوجود جوں کی توں قائم اور برقرار رہتی ہے۔ لہٰذا میں نے آپ کو پہچانا تو صرف اس لئے کہ جب پہلے پہل میں نے آپ کو دیکھا اور پھر جب اس دیکھنے کی یاد از سرِ نو تازہ ہو گئی تو اس اثنا میں جوں کا توں قائم اور برقرار، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ استمرار کرتا رہا۔ لیکن اس مذہب

---

[1] یعنی روح۔

الٰہیات کو نفسیات سے اتنی دلچسپی نہیں تھی جتنی مابعد الطبیعات سے۔ یہی وجہ ہے ہم روح کا وجود خواہ اس لئے تسلیم کرلیں کہ اس طرح واردات شعور کی توجیہہ ہو جاتی ہے، خواہ اس لئے کہ وہ اساس ہے بقائے دوام کی، اس سے نفسیات ہی کی کوئی غرض پوری ہوتی ہے، نہ مابعد الطبیعات کی۔ جدید فلسفہ کے طلبا ان مغالطوں سے بخوبی واقف ہیں جن کا عقل محض سے اکثر ارتکاب ہوتا رہتا ہے اور جن کی وضاحت کانٹ نے کر دی ہے۔ وہ کہتا ہے یہ "میرا خیال" جو ہمارے ہر خیال کا مستلزم ہے[1] محض ایک ضابطے کی بات ہے[2] اور اس لئے ہر خیال کی شرط ضروری۔ لیکن ایک ضابطے کی شرط کو حقیقت ٹھہرانا منطقی اعتبار سے کوئی حجت نہیں اور اس لئے سرتاسر ناقابل قبول[3] پھر قطع نظر اس سے کہ محسوسات و مدرکات کے اس حامل[4] کے باب میں کانٹ کا نقطۂ نظر ٹھیک ہے یا غلط، کسی شئے کا ناقابل تجزیہ ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ شئے مذکور غیر فانی ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے یہ ناقابل تجزیہ شئے جیسا کہ کانٹ ہی نے لکھا ہے کسی شدید کیفیات کی طرح رفتہ رفتہ خود ہی کالعدم، یا دفعتاً نیست و نابود ہو جائے۔ یوں بھی روح کے بارے میں اس سکونی نظریے[5] سے نفسیات کا کوئی مقصد پورا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سلسلے میں پہلی مشکل تو یہی ہے کہ ہم نے واردات شعور کے جملہ عناصر کو روح کی گوناگوں صفات سے تعبیر کیا۔ بعینہٖ جس طرح مادی اشیا کے وزن کو ان کی صفت ٹھہرایا جاتا ہے، حالانکہ مشاہدتاً دیکھا جائے تو ہمارے محسوسات و مدرکات وہ اعمال ہیں جو ہمیشہ کسی امر پر دلالت کرتے ہیں[6]، لہٰذا ان کا ایک مخصوص وجود ہے۔ لیرڈ[7] کہتا ہے اور

---

[1] کیونکہ بغیر ان الفاظ کے ہم کسی خیال کا اظہار نہیں کرسکتے۔ ملاحظہ ہو تصریح "ج"۔ مترجم

[2] اظہار خیال کے لئے۔ یہ نہیں کہ ان الفاظ کا اشارہ سچ مچ کسی وجود کی طرف ہو۔ مترجم

[3] لہٰذا ثابت ہوا کہ خودی کی کوئی حقیقت نہیں۔ ملاحظہ ہو اوپر تصریح "ج"۔ مترجم

[4] یعنی روح بقول اشاعرہ۔ مترجم

[5] کہ وہ ایک ساکن و جامد وجود ہے اور کیفیات نفسی سے بالکل الگ تھلگ۔ اس میں حرکت ہے نہ تغیر۔ مترجم

[6] نہ کہ صفات۔

[7] Daird

اس کا یہ کہنا کس قدر صحیح ہے کہ "یہ اعمال ایک ہی دنیا کے صورت گر ہیں، کسی پہلے سے موجود دنیا کے نئے خدوخال نہیں"۔ لیکن بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ محسوسات و مدرکات کی ماہیت فی الواقع صفات کی ہے، جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح میں یہ صفات کیسے پیدا ہوئیں۔ علیٰ ہذا یہ کہ ہمارے پاس اس میں ان کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ ہم اس کی توجیہ کریں گے تو کیوں کر؟ اس لئے کہ واردات شعور سے تو ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ خودی ایک جوہر روحانی ہے۔ علاوہ ازیں ہمارا مفروضہ بھی تو یہی تھا کہ اگر ایسا کوئی جوہر ہے بھی تو واردات شعور میں اس کا اظہار نہیں ہوتا[1]۔ ایسے ہی یہ بھی غیر اغلب ہے کہ ہمارا جسم مختلف اوقات میں مختلف روحوں کے تابع رہے۔ لہٰذا اس نظریے کی رو سے بعض ایسے مظاہر، مثلاً متبادل شخصیتوں کی توجیہ بھی ناممکن ہو جائے گی، جن کے متعلق ہمیں خیال تھا کہ وہ نتیجہ ہیں ارواح خبیثہ کے کسی جسم پر دو حصوں کے لئے تصرّف کا۔

بایں ہمہ یہ صرف ہماری واردات شعور ہیں جن سے اس امر کا انکشاف ہوگا کہ خودی کی حقیقت کیا ہے اور اس لئے آئیے اس باب میں نفسیات حاضرہ سے رجوع کریں۔ ولیم جیمز نے تو شعور کو "جوئے خیال" سے تشبیہہ دی ہے، یعنی پیہم تغیرات کی اس آمد و شد سے جس کے شعور میں اس کے تسلسل کا احساس برابر قائم رہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے یہ کوئی اصول ہے جو ہمارے محسوسات و مدرکات کو باہم مجتمع رکھتا اور حیات ذہنی کے مسلسل بہاؤ میں باہمدگر "گرہیں لگاتے ہوئے" ان کا رشتہ ایک دوسرے سے جوڑ دیتا ہے[2]۔ لہٰذا خودی کیا ہے؟ ہمارے ذاتی احساسات، اور اس لئے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ، جس کا ہر ارتعاش خواہ موجود ہو، خواہ گزرتا ہوا ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کارفرما رہتے ہیں[3]۔ حاصل کلام یہ کہ ہم جسے خودی کہتے ہیں وہ ایک گزرتے ہوئے ارتعاش کا

---

[1] مطلب یہ ہے کہ بحیثیت ایک وجود ہم روح سے بالکل ناآشنا ہیں۔ ہمیں کبھی اس سے سابقہ نہیں پڑتا، نہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے۔ مترجم [2] تاکہ اس کا تسلسل قائم رہے۔ مترجم

[3] یعنی وہ بیک وقت علم اور حافظے کا ایک عمل ہے۔ مترجم

ابھرتے ہوئے ارتعاش سے کام لینے کا عمل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیاتِ ذہنی کے بارے میں ولیم جیمز کا یہ بیان بڑی ذہانت اور فطانت پر مبنی ہے لیکن میری رائے میں وہ شعور پر جیسا کہ ہمیں فی الواقع اس کا شعور ہوتا ہے، منطبق نہیں ہوتا۔ شعور ایک وحدت ہے اور حیاتِ ذہنی کی شرط اولین[1]۔ وہ الگ الگ اجزا کا مجموعہ نہیں کہ ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں لہٰذا شعور کے اس نظریے سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا، دوسرے اس سے محسوسات ومدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے[2]۔ یہ اس لئے کہ خیالات کی آمد و شد تو تسلسل سے عاری ہے۔ جب ایک خیال پیدا ہوتا ہے تو دوسرا سرے سے غائب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ گزرتا ہوا خیال کسی حاضر الوقت خیال سے کس طرح کام لے گا اور اسے اپنی خبر دے گا؟ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے نزدیک خودی محسوسات ومدرکات کی اس کثرت سے[3] جو باہم دگر پیوست رہتی ہے، کوئی الگ تھلگ اور بالاتر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات ومدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، یا اس پر حکم لگاتے، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کشمکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ ہرگز نہیں، برعکس اس کے وہ ایک رہنما توانائی کی طرح اس میں شامل رہے گا۔ لہٰذا اس کے یہی تجربات اور واردات ہیں جن سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم وضبط کا راستہ کھلتا ہے۔ قرآن مجید میں بھی خودی کے اس رہنما وظیفے کی طرف واضح اشارہ موجود ہے:

"ویسئلونك عن الروح ط قل الروح من امر ربی وما اوتیتم

---

[1] کیونکہ اگر شعور ہے تو حیات ذہنی بھی ہے۔ مترجم

[2] یعنی نفس مدرکہ کا۔ مترجم [3] بہ حیثیت کیفیات نفسی کے۔

من العلم الا قلیلا ٥
(۱۷: ۸۵)

مگر پھر لفظ "امر" کا مطلب سمجھنے کے لئے ہمیں اس امتیاز کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے جو قرآن پاک نے امر[1] اور خلق میں کیا ہے۔ پرنگل پیٹی سن[2] کو افسوس ہے کہ انگریزی زبان میں ایک ہی لفظ ہے[3] جس سے اس نسبت کا اظہار کیا جاتا ہے جو خدا کو ایک طرف کائنات سے جس کا خاصہ ہے امتداد اور دوسری جانب انسانی خودی سے ہے۔ لیکن عربی زبان میں خوش قسمتی سے دو لفظ موجود ہیں ایک "خلق" دوسرا "امر" اور جو ان دونوں صورتوں کے لئے مخصوص ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور خلاقی کا اظہار ہم انسانوں پر ہو رہا ہے۔ خلق کے معنی ہیں، آفرینش، پیدا کرنا۔ امر کے ہدایت، رہنمائی۔ جب ہی تو قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ خلق اور امر دونوں اسی کے ہاتھ میں ہیں[4]۔ پھر اوپر کی آیت میں بھی جس کا حوالہ ہم ابھی دے آئے ہیں۔ روح کی حقیقی ماہیت کا اظہار لفظ "امر" ہی سے کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا سرچشمہ بھی تو ذات الٰہیہ کی قدرت اور خلاقی ہے، گو ہم نہیں جانتے تو یہ کہ امر الٰہی کی کارفرمائی نے ان وحدتوں کی شکل کیوں اختیار کی جن کو ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعینہٖ لفظ "ربی" میں بھی ضمیر متکلم کے استعمال سے خودی کی ماہیت اور کردار کی کچھ اور وضاحت ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تغیرات کے جو باعتبار ایک وحدت خودی کی حد وسع، توازن اور اثر آفرینی میں پیدا ہوتے ہیں[5]۔ اس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے"۔ قل کل یعمل علی شاکلتہ ط فربك اعلم بمن هو اهدی سبیلا ٥ (۱۷: ۸۴)۔ لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شئے سمجھیں[6]، میں شئے نہیں، عمل ہوں[7]۔ میرے محسوسات و

---

۱ آیات بالا کے انگریزی ترجمے میں Command ۲ Pringle Pettison

۳ Creation ۴ الا له الخلق والامر ط (۷: ۵۴)

۵ اور جس سے اس کی ہستی اکثر متزلزل ہو جاتی ہے۔ مترجم

۶ جیسا کہ مادیئین سمجھتے ہیں۔ مترجم

۷ جیسا کہ طبیعیات حاضرہ کی رو سے بھی ماننا پڑے گا۔ مترجم

مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لئے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے[1] میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفریں[2] رویے میں پوشیدہ ہے۔ میں کوئی شے نہیں کہ آپ ایک شے مکانی کی طرح میرا ادراک کریں یا بہ ترتیب زمانی واردات کے ایک مجموعے کی طرح میرا جائزہ لیں۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا، یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے۔ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا۔ یونہی آپ میری ذات کی ترجمانی کریں گے، مجھ کو سمجھیں اور جان لیں گے[3]

دوسرا اہم سوال جو اس بحث میں ہمارے سامنے آتا ہے یہ کہ[4] زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی کا صدور کیونکر ہوا؟ اس بحث میں بھی قرآن مجید کے ارشادات بالکل صاف اور واضح ہیں:

"ولقد خلقنا الانسان من سللة من طين ۚ ثم جعلنه نطفة فی قرار مكين ۖ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظامًا فكسونا العظام لحما ۖ ثم انشانه خلقا اخرۚ فتبارك الله احسن الخالقين ۚ (۲۳: ۱۴—۱۲)

اس "خلق آخر" کا نشو و نما نظام جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر

---

[1] اور اس لئے اس کو کسی راستے پر ڈال دیتا ہے۔

[2] برعایت اصطلاح قرآنی "امر" ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ مترجم

[3] آدمی دید است باقی پوست است ۔ دید آں باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر ۔ در نظر رو، در نظر رو، در نظر
رومی

[4] اگر خودی فی الواقع ایک حقیقت ہے تو۔

خودیوں کی وہ بستی جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی[1] مجھ پر عمل کرتی اور مجھے اس امر کا موقعہ دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات و مدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سمو ڈالوں۔

لہٰذا کیا دیکارت کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد ہے، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟ ذاتی طور پر تو میری رائے یہی ہے کہ ہمارا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی مستقل بالذات وجود ہے، سرتاسر بے بنیاد ہے۔ اس کی کوئی دلیل ہے تو یہ کہ میرے حواس کی میری اپنی ذات کے سوا تمام تر نہیں تو ایک جزوی علت مادہ بھی ہے اور یہ جو کچھ میرے سوا ہے وہ بعض ایسی صفات سے متصف جن کو صفات اولیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جن کو ہم اپنے بعض حواس کے عین مطابق پاتے ہیں رہی یہ بات کہ اگر یہ صفات سچ مچ اس میں موجود ہیں تو ہمارے پاس اس کا ثبوت کیا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ علت و معلول میں کچھ نہ کچھ مشابہت تو ضرور ہونی چاہئے حالانکہ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اگر میری کامیابی سے کسی کو دکھ پہنچتا ہے تو وہ کیا مشابہت ہے جو میری کامیابی اور اس کے دکھ میں پائی جائے گی۔ مگر پھر اپنی روزمرہ کی زندگی، علیٰ ہذا علوم طبیعیہ میں چونکہ ہم نے یہی فرض کر رکھا ہے کہ مادے کا وجود اپنی جگہ پر مستقل ہے، لہٰذا آئیے ہم بھی عارضی طور پر فرض کر لیں کہ روح اور بدن دونوں کی ہستی مستقل بالذات، لیکن اس کے باوجود کسی نہ کسی پر اسرار طریق پر ایک دوسرے سے وابستہ ہے۔

دے کارت پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا[2] اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے۔ لیکن روح اور بدن کے متعلق اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے آزاد ہے، روح بدن سے کوئی اثر قبول کرتی ہے، نہ بدن روح سے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ روح اور بدن دونوں کے تغیرات پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، بعینہٖ

---

[1] یعنی ہماری اپنی ذات، "انا" "میں"۔ مترجم

[2] کہ روح اور بدن دو الگ الگ وجود ہیں۔ مترجم

جیسے دو متوازی خطوط ایک دوسرے کے محاذ میں واقع ہوں اور جس کی وجہ شاید کوئی پہلے سے قائم شدہ توافق ہے، جیسا کہ لائب نِتس کا خیال تھا۔ مگر جس کے ماتحت یہ ماننا لازم آئے گا کہ روح بدن کا مشاہدہ کرتی ہے تو محض انفعالی طور پر۔ برعکس اس کے اگر یہ کہا جائے کہ روح اور بدن دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں تو جب بھی ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی جس کی بنا پر ہم اس امر کا فیصلہ کر سکیں کہ عمل و تعامل کے اس سلسلے کی ابتدا کہاں ہوتی ہے اور وہ جاری رہتا ہے تو کیسے؟ علیٰ ہذا یہ کہ اس میں پہل کرتا ہے تو کون؟ روح بدن کا کوئی عضو ہے جو اپنی عضوی ضروریات کے لئے اس سے کام لیتا ہے یا بدن روح کا آلہ کار؟ نظریہ تعامل کی رو سے تو یہ دونوں مفروضے یکساں طور پر صحیح ہوں گے، گو لانگے[۱] کا نظریۂ عواطف یہی تھا کہ اس تعامل میں پہل بدن ہی کی طرف سے ہوتی ہے، لیکن پھر کتنے حقائق ہیں جن سے اس نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔ ہم یہاں اتنا ہی عرض کر سکتے ہیں کہ فرض کیجئے پہل بدن ہی کی طرف سے ہوتی ہے جب بھی ہمارا ذہن برضا و رغبت کسی جذبے میں شریک ہوتا ہے تو اس وقت جب اس کا نشو و نما ایک خاص مرحلے تک پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ یہی بات ان مہیجات کے بارے میں بھی کہی جائے گی جو لگاتار ذہن پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ کسی جذبے کی شدت میں اضافہ ہو گا یا کوئی مہیج لگاتار اپنا کام کرتا رہے گا، اس امر پر موقوف ہے کہ ہم کہاں تک اس سے التفات کرتے ہیں اور اس لئے یہ ذہن ہی کی رضامندی ہے جس سے بالآخر کسی جذبے یا مہیج کی قسمت کا فیصلہ ہو جاتا ہے[۲]

لہٰذا تعامل ہو یا متوازیت، یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہو گا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں،

---

[۱] Lange

[۲] لہٰذا ثابت ہوا کہ ذہن بدن کے تابع نہیں۔ پہل ہوتی ہے تو دراصل اسی کی طرف سے۔ مترجم

نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکیں گے جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اس میں ذہن کا حصہ کتنا تھا اور جسم کا کتنا۔ لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں[1] کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ ''خلق'' بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور ''امر'' بھی اسی کے ہاتھ میں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کریں تو کیسے[2]۔ ہمیں معلوم ہے جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں، بلکہ ایک نظام حوادث یا نظام اعمال جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔ خودی کا خاصہ ہے بدایت اختیار۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں[3]۔ لہٰذا بدن کو روح کے اعمال کا حاصل جمع کہیے، یا یہ کہ وہ اس کی ''عادت'' ہے[4] اور اس لئے اس سے ناقابل فصل۔ وہ[5] چونکہ شعور کا ایک مستقل عنصر ہے، لہٰذا جب ہم اسے خارج سے دیکھتے ہیں تو بحیثیت ایک مستقل عنصر اپنی جگہ پر قائم اور استوار نظر آتا ہے جو اگر صحیح ہے تو پھر سوال پیدا ہو گا کہ[6] مادہ کیا ہے؟ اس کا جواب ہے ادنیٰ خودیوں کی وہ بستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بدایت بالذات کا مرتبہ ہے کہ جب کائنات اس میں قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطلقہ شاید اپنا راز افشا کرتی اور[7] یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا

---

[1] روح اور بدن کا۔ مترجم

[2] جس سے روح اور بدن کا امتیاز ختم ہو جائے۔ مترجم

[3] یعنی ان کا خاصہ ہے تکرار جسے دیکھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کی تشریح علت و معلول (میکانیکی) کے رنگ میں ہو جائے گی۔ مترجم

[4] ملاحظہ ہو خطبہ دوم و سوم، بحث خودی۔ خودی کے لئے سیرت ناگزیر ہے۔ مترجم

[5] بدن۔ م [6] کہ بدن روح سے ناقابل فصل ہے، وہ اس کی ''عادت'' ہے یا سیرت۔ مترجم

[7] تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا

میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں — بال جبریل

راستہ کھول دیتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے[1] تو اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں تو کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیوں کر ہوئی؟ اہم بات یہ ہے کہ جس چیز کا صدور ہوا اس کی صلاحتیں کیا ہیں؟ معنی و مطلب کیا؟ اس کی انتہا کیا یعنی رسائی کہاں تک ہے[2]؟ لہٰذا اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات ذی روح کی اساس خالصاً طبیعی ہے، جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا صدور ہوا وہ پھر اسی چیز میں تحلیل ہو جائے گی جو اس کے ظہور اور نشوونما کی شرط ٹھہری۔ اس لئے کہ باعتبار اپنے درجہ ہستی صادر کی حیثیت جیسا کہ ارتقائے صدوری کے حامیوں کا قول ہے، ایک اس طرح کی نئی اور اچھوتی شے بھی ہو گی جو صدور سے پہلے قیاس میں بھی نہیں آسکتی اور یہی وجہ ہے کہ از روئے میکانیات ہم اس کی تشریح بھی نہیں کر سکتے۔ یوں بھی ارتقائے حیات پر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبیعی کا نفسی پر غلبہ ہوتا ہے، لیکن پھر جیسے جیسے نفسی طاقت حاصل کرتا ہے طبیعی پر چھا جاتا ہے اور اس لئے عین ممکن ہے آخر الامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے۔ پھر طبیعی سطح کوئی سطح بھی نہیں، ان معنوں میں کہ مادہ ہے تو لیکن اس تخلیقی ائتلاف کا جسے ہم حیات اور نفس سے تعبیر کرتے ہیں، نشوونما چونکہ اس کی سرشت ہی میں داخل نہیں، لہٰذا ایک ورا الورا خدا کی ہستی تسلیم کرنا پڑی جو اس کو عقل اور نفس کی صفات عطا کرتا ہے حالانکہ وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری ہے اور بفحوائے آیۂ قرآنی "اول و آخر بھی ہے، ظاہر اور باطن بھی"۔[3]

---

[1] اس میں کیا مضائقہ ہے۔

[2] خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے — بالِ جبریل

[3] ھوالاول والآخر والظاھر والباطن ج(۵۷ : ۳) ملاحظہ ہو خطبۂ ثانی، بحث حقیقت مطلقہ۔م

لیکن پھر ایک اور مسئلہ ہے جو اس نظریے کے ماتحت رونما ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ خودی کوئی ٹھوس اور جامد شے نہیں۔ وہ زمانًا اپنے آپ میں نظم و ربط پیدا کرتی اور خود اپنی واردات سے متشکل اور منضبط ہوتی ہے۔ علیت کی روئیں فطرت سے اس کا رخ کرتی ہیں اور اس سے عالم فطرت کا۔ لہٰذا سوال پیدا ہوگا کہ خودی اپنی فعالیت کیا آپ متعین کرتی ہے، جس کا جواب اگر اثبات میں ہے تو خودی کے جبر بالذات کو ہمارے نظام زمان و مکان کے جبر سے کیا تعلق ہے؟ کیا جبر بالذات علیت کی کوئی خاص نوع ہے یا فطرت ہی کے میکانی عمل کی ایک مخفی شکل۔ کہا جاتا ہے جبر کی یہ دونوں شکلیں اصلًا ایک ہیں اور اس لئے اعمال انسانی کا مطالعہ بھی ہم منہاج علم کی بنا پر کر سکتے ہیں۔ یہ جو انسان کسی بات پر سوچ بچار کرتا ہے تو یہ سوچ بچار دراصل وہ تصادم ہے جو ہمارے محرکات میں رونما ہوتا ہے اور جن کو خودی کے موروثی یا حاضر الوقت رجحانات عمل یا بے عملی کی بجائے ان خارجی قوتوں سے تعبیر کرنا چاہتے جو شمشیر زن غلاموں کی طرح ذہن کے اکھاڑے میں نبرد آزما ہو جاتی ہیں[۱]۔ لیکن پھر اس کے باوجود یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کشمکش میں آخری انتخاب غالب ترین قوت کے ہاتھ ہی میں رہتا ہے۔ اس چیز کے ہاتھ میں نہیں رہتا جو ان باہمد گر متصادم محرکات سے منتج ہوتی ہے جیسا کہ ایک خالصًا طبیعی حادثے میں ہونا چاہئے۔ مجھے بہرحال یقین ہے کہ حامیان میکانیات و اختیار کا یہ نزاع شعوری اعمال کو ایک غلط نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے جو نفسیات حاضرہ میں علوم طبیعی کے غلامانہ اتباع سے پیدا ہوا۔ حالانکہ بطور ایک علم اس کی اپنی ایک آزادانہ حیثیت ہے اور اپنے چند مخصوص حقائق۔ لہٰذا یہ نظریہ کہ خودی کی فعالیت افکار و خیالات کے تواتر سے زیادہ نہیں جن کی تحلیل بالآخر الگ الگ حواس میں ہو جاتی ہے، جوہری مادیت ہی کی ایک دوسری شکل ہے، جس پر جدید سائنس نے اپنی عمارت تیار کی۔ یہ نظریہ قبول کر لیا گیا تو شعور کی تعبیر بھی میکانیات ہی کے نہج پر کرنا پڑے گی، مگر پھر یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ وہ جدید المانوی نفسیات جسے تشاکلی نفسیات

۱؎ رومۃ الکبریٰ میں اور رومیوں کے یہاں۔ مترجم

سے موسوم کیا جاتا ہے، شاید نفسیات کی آزادانہ حیثیت منوانے میں کامیاب ہو جائے۔ بعینہ جیسے صدوری ارتقا کے نظریے کو دیکھتے ہوئے امید بندھتی ہے کہ حیاتیات کی آزادانہ حیثیت بھی شاید کسی نہ کسی روز تسلیم کر لی جائے۔ اس نئی نفسیات کا کہنا ہے کہ اگر ہم اپنے عقلی کردار کا[1] مطالعہ کریں تو اس میں حواس کے تواتر کے علاوہ ایک اور چیز یعنی بصیرت بھی کام کرتی نظر آئے گی اور بصیرت کیا ہے؟ خودی کا یہ اعتراف کہ اشیار کے درمیان زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتیں کام کر رہی ہیں۔ لہذا جیسا جیسا خودی کا کوئی مقصد یا غرض و غایت ہو گی ویسے ہی باعتبار موقع و محل وہ[2] اس پیچ در پیچ "کل" سے خاطر خواہ مدلولات کا انتخاب کر لے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی غائی عمل میں میں اپنی سعی و کشاکش کی بدولت کامیابی حاصل کر لیتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ میری ذات بھی اپنی جگہ پر علیت کا ایک سرچشمہ ہے اور اس لئے مجھے بھی کچھ نہ کچھ کرنے یا نہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ پھر غائی عمل کا خاصہ بھی یہ ہے کہ اس میں مستقبل کا تصور موجود رہے اور یہ وہ بات ہے جس کی از روئے عضویات کوئی تشریح ممکن نہیں۔ دراصل اسباب و علل کا وہ سلسلہ جس میں ہم خودی کے لئے کوئی جگہ پیدا کرتے ہیں، خودی ہی کی ایک خود ساختہ تعبیر ہے[3] جو اس نے اپنے مقاصد کے پیش نظر اس لئے کر رکھی ہے کہ اس کی زندگی کا تعلق ایک نہایت درجہ پیچیدہ ماحول سے ہے اور اس لئے وہ مجبور ہے کہ اسے[4] کسی ایسے نظام میں سمو دے جس سے اسے اپنے گرد و پیش کے بارے میں اتنا وثوق تو ہو جائے کہ اس کا کردار کیا ہو گا۔ لہذا اپنے ماحول کے بارے میں ہماری یہ تعبیر کہ وہ علت و معلول کا ایک نظام ہے، محض اس امر پر مبنی ہے کہ اس طرح خودی کو ایک آلہ کار مل جاتا ہے[5] اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ یوں

---

[1] جس کی ہم دانستہ اور جان بوجھ کر ابتدا کرتے ہیں۔ مترجم

[2] زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتوں۔

[3] اعمال و افعال علیٰ ہذا حوادث کائنات کے متعلق۔ مترجم

[4] یعنی عالم فطرت کو۔ مترجم

[5] اپنے عمل کے لئے۔ مترجم

حقیقت مطلقہ کی ماہیت اور کنہ کی ترجمانی ہو گئی۔ گویا اگر خودی نے عالم فطرت کی ترجمانی اس رنگ میں کی تو اس مقصد کے پیش نظر کہ اپنے ماحول کا فہم پیدا کرے اور اسے اپنے تصرف میں لائے۔ یونہی اسے آزادی اور اختیار حاصل ہوتا اور یونہی اس کی قدرت کا دائرہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا چلا جاتا ہے۔

لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود ہی ایک آزاد علیت[۱] ہے اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار، علیٰ ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریے سے بھی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا۔ چنانچہ آیاتِ ذیل میں اس حقیقت کی طرف قطعی اشارہ موجود ہے:

"قل الحق من ربکم قف فمن شاء فلیومن قف ومن شاء فلیکفر ج" (۱۸:۲۹)

"ان احسنتم احسنتم لانفسکم قف وان اساتم فلھا" (۱۷:۷)

اسلام کو تو نفسیات انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں عمل کریں ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، وہ کبھی بڑھتی رہتی اور کبھی گھٹ جاتی ہے۔ لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار کی یہ قدرت خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔ اوقات صلوٰۃ کی تعیین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب تر لا کر اسے "اپنی ذات پر قابو" حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی تاکہ ہم نیند اور کسب معاش کے

---

[۱] لہٰذا اس حد تک مختار ۔ مترجم

میکانیت آفریں اثرات سے[1] محفوظ رہیں۔ گویا صلوٰۃ سے اسلام کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کی بجائے آزادی و اختیار حاصل کرے۔

لیکن پھر قرآن مجید نے بار بار تقدیر کی طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا ہمیں تقدیر کے مسئلے پر بھی غور کر لینا چاہیئے بالخصوص اس لئے کہ "زوالِ مغرب" میں اشپینگلر[2] نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام بھی خودی کی نفی کا خواہش مند ہے، حالانکہ تقدیر کے بارے میں قرآن مجید کا جو تصور ہے اس کی تشریح ہم اس سے پہلے کر آئے ہیں[3]۔ پھر جیسا کہ اشپینگلر نے خود بھی لکھا ہے دنیا سے یگانگت پیدا کرنے کے دو ہی طریق ہیں، ایک عقلی، دوسرا جس کے لئے کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا، اس لئے "حیاتی"۔ عقلی طریق کے ماتحت تو ہم کائنات کا ادراک اس طرح کرتے ہیں کہ وہ علت و معلول کا ایک کڑا نظام ہے[4]۔ حیاتی طریق کا تقاضا البتہ یہ ہے کہ بحیثیت ایک ایسے "کل" کے جو زمانِ مسلسل کی تخلیق اس لئے کر رہا ہے کہ اپنے اندرونی تنوع کا اظہار کر سکے، ہم زندگی کو بطور ایک شئے ناگزیر چپ چاپ قبول کر لیں[5]۔ لیکن پھر کائنات کی طرف "حیاتی" طریق ہی پر قدم بڑھانا وہ چیز ہے جسے قرآن پاک نے ایمان سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا ایمان سے مطلب یہ نہیں کہ ہم چند ایک قضیوں[6] کو بے چون و چرا صحیح مان لیں۔ برعکس اس کے یہ تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جس کے لئے انسان کو بڑی نادر واردات اور تجربات سے گزرنا پڑتا ہے اور جس کی اہل صرف وہی شخصیتیں ہو سکتی ہیں جو نہایت درجہ مضبوط ہوں اور اس قسم

---

[1] جن سے انسان کی زندگی ایک کل یا مشین کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مترجم

[2] Spengler : Decline of the West [3] دوسرے خطبے میں۔ مترجم

[4] لہٰذا اس میں جبر ہی جبر کارفرما ہے۔ مترجم

[5] زندگی در گردنم افتاد بیدل چارہ نیست

شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن

مصرعِ اولیٰ سے تو اتفاق ہے، مصرعِ ثانی سے نہیں۔ کیونکہ ہمارے سامنے اصل مسئلہ شاد یا ناشاد زیستن کا نہیں بلکہ "مردانہ وار" زیستن کا جس کا اسلامی شریعت سرچشمہ ہے۔ مترجم [6] بطور عقائد۔

کی تقدیر پرستی کو جو اس صورت میں ناگزیر ہے[1] برداشت کرنے کی اہل۔ کہا جاتا ہے نپولین کا قول تھا میں شے ہوں، شخص نہیں۔ چنانچہ یہ بھی ایک طریق ہے واردات اتحاد کے اظہار کا[2]۔ عالمِ اسلام نے بھی جب آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاقِ الٰہیہ پیدا کرے[3]۔ مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتہ چلتا ہے اس تقرب و انصال کی ترجمانی کچھ اسی قسم کے اقوال میں ہوتی رہی، مثلاً "انا الحق" یا "انا الدھر"[4] "میں ہوں قرآن ناطق" (علی)، "ما اعظم شانی" (بایزید)[5]۔ لہٰذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے، بلکہ یہ ہے کہ لامتناہی متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے۔ مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے:

علم حق در علم صوفی گم شود ایں سخن کے باور مردم شود

لہٰذا اس تقدیر پرستی کا تقاضا نفیٔ ذات نہیں جیسا کہ اشپینگلر کا خیال ہے۔ یہ زندگی ہے، وہ بے پایاں طاقت اور قدرت جو کسی مزاحمت کو تسلیم نہیں کرتی اور جس کی بدولت انسان اس وقت بھی جب ہر طرف سے گولیاں برس رہی ہوں باطمینان ادائے صلوٰۃ میں مصروف رہتا ہے۔

مگر پھر شاید آپ کہیں کہ عالمِ اسلام میں تو قرن ہا قرن سے جس نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے، لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے جس کی تشریح کے لئے دفتر چاہیئے۔ یہاں صرف اتنا عرض کر دینا

۱؎ تاکہ ہمارا ایمان متزلزل نہ ہو (مثلاً اپنے ہی اختیار ذات میں)۔ مترجم

۲؎ اپنی ذات اور وجود کے حقیقی سرچشمے سے۔ مترجم

۳؎ "تخلقوا باخلاق اللہ" مشہور حدیث ہے۔ مترجم

۴؎ اشارہ ہے مشہور حدیث "لا تسبوا الدھر" کی طرف۔ مترجم

۵؎ پورا قول ہے "سبحانی ما اعظم شانی"۔ مترجم

کافی ہو گا کہ "تقدیر پرستی" جس کو مغربی مصنفین لفظ قسمت سے ادا کرتے ہیں، کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفہ نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علت کا اطلاق اگر ذاتِ ایزدی پر پر کیا گیا تو اُس کے معنی کیا ہوں گے، علیٰ ہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ علت و معلول کو آپس میں جو نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجوداتِ عالم سے وراء الوراء،[1] قدیم ہی سے موجود اور اس لئے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے[2] لہذا کہا گیا کہ علت و معلول کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذات خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے، اندریں صورت جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے۔ دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے، کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کر دیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے جب معبد نے حسن بصری سے کہا اموی مسلمانوں کو قتل کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی یونہی تھی تو حسن بصری نے کہا "یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں[3]"۔ یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علمائے اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود عالمِ اسلام نے ایک بڑی ذلت خیز تقدیر پرستی اختیار کر لی۔ پھر وہ دستوری نظریہ بھی جسے "امر اتمام یافتہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے تاکہ حقوق مزعومہ کی تائید کا جواز پیدا ہو جائے، بہت کچھ اس کا ذمہ دار ہے[4] لیکن یہ جو کچھ ہوا کوئی عجیب بات نہیں۔ ہمارے اپنے زمانے کے فلسفیوں

---

[1] یعنی اس کو علت العلل یا علت اولیٰ ٹھہرایا گیا۔ مترجم

[2] اس استدلال کی خامی کے لئے ملاحظہ ہو دوسرا اور تیسرا خطبہ۔ مترجم

[3] ان بحثوں کے لئے ملاحظہ ہو علم کلام کی کوئی تاریخ، مثلاً شبلی: الکلام۔ مترجم

[4] تقدیر پرستی کا، ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم

نے بھی موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت میں کئی ایک عقلی دلائل قائم کیے ہیں۔ مثلاً ہیگل کا یہ تصور کہ حقیقت مطلقہ عبارت ہے عقل کی لامتناہیت سے، لہٰذا معقول ہی حقیقی ہے[1]، یا اگسٹس کونت[2] کا یہ قول کہ معاشرہ ایک جسم نامی[3] ہے جس میں ہر عضو کے الگ الگ وظائف ہیں[4]۔ چنانچہ یہی کچھ دنیائے اسلام میں ہوا۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کی روش چونکہ یہ ہے کہ اپنے ہر بدلتے ہوئے رویے کا جواز قرآن مجید میں تلاش کریں، خواہ قرآن مجید کے صاف صاف اور واضح الفاظ اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں، لہٰذا تقدیر کے بارے میں ان کی تعبیرات اور زیادہ مہلک ثابت ہوئیں۔ ہم اس قسم کی تاویلات باطلہ کی متعدد مثالیں پیش کر سکتے ہیں، لیکن یہ موضوع چونکہ بجائے خود ایک جداگانہ بحث کا محتاج ہے اس لئے بہتر ہو گا اب مسئلہ حیات بعد الموت پر توجہ کی جائے۔

عصر حاضر کو اس مسئلے سے جو گہرا شغف ہے اس کی مثال کسی دوسرے زمانے سے شاید ہی ملے۔ یہ بڑی عجیب بات ہے کہ مادیت حاضرہ کی فتوحات کے باوجود اس موضوع میں تصنیف پر تصنیف شائع ہوتی چلی جا رہی ہے۔ لیکن حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف مابعد الطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا۔ مابعد الطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی، نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتماد کی کیفیت پیدا ہو۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ کا مطالعہ کیجیئے تو ابن رشد نے بھی اس مسئلے کے حل میں مابعد الطبیعیات ہی کے راستے قدم بڑھایا، گو میرا اپنا خیال یہ ہے اس کی یہ کوشش بالکل رائگاں گئی۔ ابن رشد نے اول تو حواس اور عقل میں ایک امتیاز قائم کیا اور اس کی بنا ر شاید قرآن مجید کے الفاظ ''نفس'' اور ''روح'' پر رکھی۔ لیکن یہ دونوں اصطلاحیں جن سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے انسان کے اندر دو متضاد اصول کام کر رہے ہیں، مفکرین اسلام کے لئے اکثر غلط فہمی

---

[1] ملاحظہ ہو تصریح ''ہ''۔ مترجم [2] Augustus Comte

[3] ملاحظہ ہو ''پیام مشرق''، محاورہ حکیم فرانسوی۔ مترجم

[4] لہٰذا نظام سرمایہ داری قبول کر لینا چاہیئے۔ مترجم

کا باعث ہوتی رہیں۔ بہر کیف اگر ابن رشد کی اس ثنویت کی بنا قرآن مجید پر ہے تو اس نے اس میں بڑی ٹھوکر کھائی ہے۔ اس لئے کہ قرآن پاک نے لفظ ”نفس“ کو جیسا کہ علمائے اسلام کا خیال تھا کسی مخصوص معنوں میں استعمال نہیں کیا[1]۔ ابن رشد کہتا ہے عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں۔ اس کی ہستی جسم سے بالاتر ہے، وہ مفرد ہے، عالم گیر اور دوامی۔ لہٰذا اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے۔ لیکن یہ وہ بات ہے جسے اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوگا کہ واردات اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے، لہٰذا انسانوں کی کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا اظہار محض فریب ہے۔ مگر پھر جیسا کہ رینان[2] کا قول ہے اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بنی نوع انسان اور تہذیب و تمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو بقائے دوام حاصل ہے۔ دراصل ابن رشد کا یہ نظریہ ولیم جیمز کے اس خیال سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں کہ یہ شعور کی کوئی ورائے الجسم میکانکی ترکیب[3] ہے جو محض دل بہلاوے کے لئے کسی جسمانی معمول سے عارضی طور پر تو کام لے لیتا لیکن پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔

لہٰذا آج کل حیات بعد الموت کی حمایت جن دلائل سے کی جاتی ہے ان کی نوعیت بہ حیثیت مجموعی اخلاقی ہے۔ لیکن یہ دلائل بھی جیسے مثلاً کانٹ نے پیش کی ہیں یا جیسے اس کے طرز استدلال کو موجودہ[4] زمانے میں پھر سے ایک نئی شکل دی گئی ہے، اس ایمان و تیقن پر مبنی ہیں کہ عدل و انصاف کے تقاضوں کا ایک نہ ایک دن پورا ہونا ضروری ہے، یا پھر ان کی تہ میں یہ خیال کام کر رہا ہے کہ انسان کے مقاصد اور نصب العین کی دنیا چونکہ بڑی وسیع ہے اتنی وسیع کہ اس کی کوئی نہایت ہی نہیں۔ لہٰذا بحیثیت فرد انسان کی زندگی پر نظر رکھی جائے تو ہمیں اس کے اعمال و افعال کا کوئی بدل ہی ملتا ہے نہ مثال۔ یہی وجہ ہے

---

[1] بمعنی روح۔ مترجم
[2] Renan
[3] یعنی آلۂ کار۔ مترجم
[4] حیات بعد الموت کی حمایت میں۔ مترجم

کہ کانٹ کے نزدیک تو یہ مسئلہ وہم وقیاس کے حدود سے باہر ہے۔ وہ کچھ ہے تو عقل عملی کا مسلمہ، یا ہمارے اخلاقی شعور کا ایک بدیہیہ[۱]۔ انسان کو خیر اعلیٰ کی طلب ہے، اس کے حصول کی آرزو، اس لئے کہ خیر ہے تو فضائل اخلاق بھی ہیں اور مسرت و سعادت بھی۔ وہ دونوں پر حاوی ہیں۔ لیکن فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت، علیٰ ہذا فرض اور خواہش غیر متجانس تصورات ہیں۔ لہٰذا یہ چند روزہ زندگی جس کا تعلق اس عالم محسوسات سے ہے ان کے حصول کے لئے کافی نہیں اور اس لئے ہم مجبور ہیں کہ بقائے دوام کو ایک مسلمے کے طور پر قبول کرلیں۔ یونہی ہم انسان ایسا کر سکتے ہیں کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کے متبائن تصورات کو رفتہ رفتہ ایک وحدت میں سمو دیں۔ مگر پھر جس کے ساتھ خدا کی ہستی کا اقرار ایک شرط ضروری ہے کیونکہ بغیر اس کی ہستی کا اثبات کئے ان تصورات کا اتصال ممکن نہیں۔ لیکن یہاں جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ہے[۲]۔ ثانیاً یہ کہ خدا ان متبائن تصورات میں اتصال پیدا کرے گا تو کیسے؟ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے مابعد الطبیعی دلائل کو ناکام ہوتے دیکھ کر اب بیشتر فلسفیوں کا انداز یہ ہے کہ ہم ان اعتراضات کا رد تلاش کریں جو مادیت حاضرہ کی طرف سے حیات بعد الموت پر وارد ہوتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ شعور تو صرف دماغ کا ایک وظیفہ ہے۔ لہٰذا جونہی دماغ کا یہ فعل ساقط ہوا شعور کا سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا۔ ولیم جیمز کہتا ہے حیات بعد الموت کے خلاف یہ اعتراض درست ہوگا بشرطیکہ ہم ثابت کر دیں کہ یہ[۳] وظیفہ پیدا آور ہے[۴]۔ لیکن پھر محض یہ امر کہ جسمانی تغیرات کے ساتھ ساتھ بعض نفسیاتی تغیرات بھی رونما ہو جاتے ہیں اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ درحقیقت جسمانی تغیرات تھے جن سے نفسیاتی تغیرات مترتب ہوئے۔ لہٰذا ضروری نہیں کہ ہم اس وظیفے کو پیدا آور ہی قرار دیں، کیونکہ ہو سکتا ہے یہ وظیفہ ترخیصی ہو یا ترسیلی جیسے مثلاً چوب کمان کے گھوڑے

۱؎ کانٹ کہتا ہے۔ ۲؎ اس مسیحی استدلال کے لئے ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم
۳؎ دماغ کا۔ ۴؎ شعور کا۔ مترجم

یا انعکاسی عدسے کا وظیفہ۔ یوں بھی اس نظریے کا مطلب کچھ یوں ہو گا کہ شعور کا بھی کوئی ورا الجسم میکانیکی آلہ ہے جو ہماری حیات داخلی میں کام کر رہا ہے اور جو کسی نہ کسی طرح محض دل بہلاوے کے لئے کوئی مادی معمول عارضی طور پر انتخاب کر لیتا ہے۔ اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا حقیقی مشمول[1] علی التسلسل قائم رہیگا

اب میرے نزدیک مادیت کے رد کا صحیح طریق تو وہی ہے جس کی طرف ہم ان خطبات میں پہلے اشارہ کر آئے ہیں[2]۔ سائنس تو مجبور ہے کہ حقیقت مطلقہ کے بعض مخصوص پہلوؤں کا انتخاب کرتے ہوئے باقی سب پہلوؤں کو نظر انداز کر دے۔ لہٰذا سائنس کا یہ دعویٰ کہ اس کے[3] وہی پہلو قابل مطالعہ ہیں محض ادعا اور تحکم ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا ایک پہلو مکانی بھی[4] ہے لیکن اس کی ہستی کا صرف یہی ایک پہلو نہیں۔ اس کے اور بھی متعدد پہلو ہیں، مثلاً ہمارے غائی کردار کی یہ نوعیت کہ اس کا انداز ہمیشہ یکساں رہے گا، یا مثلاً حق کی جستجو جس کو سائنس نظر انداز کرنے پر مجبور ہے، کیونکہ ان پہلوؤں کے فہم کے لئے جن مقولات کی ضرورت ہے وہ ان مقولات سے قطعًا مختلف ہیں جن سے سائنس میں کام لیا جاتا ہے۔

البتہ ایک نظریہ ہے جو فکر جدید نے بقائے دوام کے بارے میں قائم کیا ہے[5]۔ ہمارا مطلب ہے نیٹشے کا عقیدہ "رجعت ابدی" جو صرف اس لئے غور طلب نہیں کہ نیٹشے نے اسے ایک پیغمبرانہ جوش کے ساتھ پیش کیا بلکہ اس لئے بھی کہ آج کل کی طبائع کا رجحان فی الواقع اسی جانب ہے[6]۔ دراصل رجعت ابدی کا خیال ایک ہی وقت میں متعدد انسانوں کے دل میں پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کے کچھ مبادیات ہربرٹ اسپنسر[7] میں بھی موجود ہیں۔ لیکن یہ

---

[1] یعنی انفرادی شعور جو اگر ہے تو فرد کے لئے بھی بقائے دوام ہے۔ مترجم

[2] دوسرے خطبے میں، نیز ملاحظہ ہو خطبہ ماسبق۔ مترجم [3] جو اس کے پیش نظر ہیں۔ مترجم

[4] بحیثیت وجود مادی۔ مترجم [5] اور جس کی حیثیت خالصًا فلسفیانہ ہے۔ مترجم

[6] حیات بعد الموت کی حمایت میں۔ مترجم [7] Herbert Spencer

اس خیال کی اندرونی قوت تھی، نہ کہ اس کی منطقی صحت جس سے نیٹشے کا ذہن متاثر ہوا اور جو پھر اس امر کا ثبوت ہے کہ حقائق کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ہم جو نظریات قائم کرتے ہیں فیضان باطن کی بنا پر کرتے ہیں، مابعد الطبیعی غور و فکر کے زور پر نہیں کرتے بایں ہمہ نیٹشے نے یہ خیال چونکہ ایک باقاعدہ اور مدلل نظریے کی شکل میں پیش کیا ہے اس لئے ہم اس کی تحقیق میں حق بجانب ٹھہریں گے۔ رجعت ابدی کی بنا اس مفروضے پر ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ لہذا ہم اسے متناہی ٹھہرائیں گے مکان صرف ایک صورت باطنی ہے[1] اور اس لئے کائنات کے وقوع فی المکان کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی خلائے محض میں واقع ہے۔ ایسا کہنا ایک بے معنی سی بات ہوگی۔ رہا زمانے کا تصور سو اس میں نیٹشے نے کانٹ اور شوپن ہاوئر دونوں کے خلاف یہ رائے قائم کی کہ اس کا تعلق محض ہمارے داخل سے نہیں[2] وہ ایک حقیقی اور لامتناہی عمل ہے جسے دوری ہی ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ لہذا مکان کے لامتناہی خلا میں توانائی کے زوال اور فساد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی اس توانائی کے مراکز چونکہ بہ اعتبار تعداد محدود ہیں اس لئے ہم ان کے امتزاجات کا بھی بآسانی تخمینہ کر سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس دوامًا فعال توانائی کا کوئی آغاز ہے نہ انجام، نہ اس میں توازن کا سوال پیدا ہوتا ہے، نہ کسی پہلے اور آخری تغیر کا۔ زمانہ لامتناہی ہے اور اس لئے توانائی کے جتنے بھی ممکن امتزاجات ہیں سب کے سب ظہور میں آ چکے ہیں۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے پہلے ہی ہو چکا ہے ایک نہیں، کئی بار اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ لہذا نیٹشے کے اس نظریے کی رو سے حوادث کائنات کی ترتیب مقرر بھی ہے اور ناقابل تغیر و تبدل بھی۔ اس لئے کہ زمانے کی اس لامتناہی مدت میں جس کا گزر ہو چکا ہے توانائی کے جملہ مراکز بھی اپنے طور طریق کا ایک قطعی راستہ اختیار کر چکے ہوں گے۔ لفظ "رجعت" کا زور بھی دراصل اسی قطعیت پر ہے، لہذا یہ

---

[1] یعنی وہ صرف ہمارے ذہن کی تخلیق ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ مترجم

[2] یعنی اس کا وجود خارجی اور حقیقی ہے۔ مترجم

ماننا لازم آئے گا کہ مراکز توانائی کا وہ امتزاج جو ایک مرتبہ ظہور میں آتا ہے اس کا بار بار ظہور ناگزیر ہے، ورنہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ فوق البشر کی رجعت یقینی ہے:

"ہر شے واپس آچکی ہے شعریٰ ہو یا مکڑی! اور یہ خیالات جو اس وقت تیرے دل میں ہیں اور یہ تیرا آخری خیال کہ ہر شے واپس آئے گی۔ اے میرے ہم جنس تیری ساری زندگی شیشۂ ساعت کی طرح پر اور خالی ہوتی رہے گی اور یہ حلقہ جس میں تیری حیثیت ایک دانۂ ریگ سے زیادہ نہیں ہمیشہ رخشاں اور تاباں رہے گا۔"

یہ ہے نیٹشے کا عقیدۂ رجعت ابدی جسے گویا ایک نہایت کڑی میکانیت سے تعبیر کرنا چاہیئے[1] اور جس کی بنا کسی ثابت شدہ حقیقت کی بجائے سائنس کے ایک ایسے مفروضے پر ہے جس سے محض کام لینا درکار تھا۔ زمانے کے مسئلے پر بھی نیٹشے نے کما حقہ غور نہیں کیا۔ وہ اس کو خارجی قرار دیتا اور یہ سمجھتا ہے کہ زمانہ عبارت ہے حوادث کے اس لامتناہی سلسلے سے جس کا تکرار ہمیشہ جاری رہے گا۔ حالانکہ زمانے کی حرکت کو دوری ٹھہرایا جائے تو بقائے دوام کا تصور ناقابل برداشت ہو جاتا ہے جس کا خود نیٹشے کو بھی احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حیات بعد الموت کے اس نظریے کو حیات بعد الموت کی بجائے ایک ایسے نظریے سے تعبیر کرتا ہے جس کی بدولت حیات بعد الموت کا تصور قابل برداشت ہو جاتا ہے۔ مگر پھر سوال یہ ہے کہ حیات بعد الموت قابل برداشت ہو گی تو کیسے؟ محض اس توقع کی بنا پر کہ مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے ہماری ذات کی ترکیب ہوئی، اس مثالی امتزاج کی تشکیل کا جزو لازمی ہے جس کو ہم نے فوق البشر کہا ہے۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی بارہا ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کی پیدائش یقینی ہے۔ اندریں صورت ہماری یہ توقع کسی آرزو اور تمنا کا سبب تو نہیں بن سکتی۔ انسان کو تمنا ہوتی ہے تو کسی ایسی ہی شے کی جو نادر اور اچھوتی ہو۔ لیکن نیٹشے جس نظریے کی تلقین کر رہا ہے اس کے پیش نظر تو اس امر

[1] یعنی علت و معلول کے ایک ایسے سلسلے سے جس میں انسان مجبور محض ہے۔ مترجم

Shibli Memorial Library
Librarian
New Delhi-2

کا کوئی امکان ہی نہیں[1]۔ لہذا یہ نظریہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی بجائے کہ یوں ہمارے رگ و ریشہ میں مصاف حیات کے لئے طاقت اور ہمت پیدا ہو، یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔

آیئے اب اس مسئلے میں قرآن مجید سے رجوع کریں۔ قرآن مجید نے تقدیر انسانی[2] کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی[3]۔ حیاتی اس لئے کہ قرآن پاک نے اس ضمن میں بعض ایسے اشارات کئے ہیں جن سے ہماری توجہ مظاہر حیات کی طرف منعطف ہو جاتی ہے[4] اور جن کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ ہم اس کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں بڑی دقت نظر اور بصیرت سے کام لیں۔ مثال کے طور پر اس نے برزخ کا ذکر کیا ہے جسے گویا موت اور بعثت بعد الموت کے درمیان توقف و انتظار کی ایک حالت سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ لیکن بعث بعد الموت کا تصور بھی سرتاسر مختلف ہے[4]۔ اس لئے کہ قرآن پاک نے اس کی بنا مسیحیت کی طرح کسی مخصوص انسان کی بعثت ثانیہ پر نہیں رکھی[5]۔ وہ حیات کا ایک عالمگیر مظہر ہے جس کا اطلاق ایک حد تک وحوش و طیور پر بھی کیا جا سکتا ہے (۶ : ۳۸)[6]۔

لیکن اس سے پیشتر کہ فرد کے بارے میں بقائے دوام کے متعلق قرآن پاک کے نظریے سے بتفصیل بحث کی جائے، تین باتیں ہیں جن کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے اور جو از روئے قرآن مجید بالکل واضح ہیں۔ لہذا ہمیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیئے۔

---

[1] کہ ہم کسی ایسی شے کی آرزو کریں جو بالکل نئی ہو۔ مترجم

[2] یعنی انسان کے مقصود و منتہا کا جس کا ایک پہلو حیات بعد الموت بھی ہے۔ مترجم

[3] اور جیسے حیاتیات میں ان پر گفتگو کی جاتی ہے۔ مترجم

[4] اس قسم کے دوسرے تصورات کی نسبت۔ مترجم

[5] اشارہ ہے رفع مسیح علیہ السلام کی طرف۔ مترجم [6] ومامن دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم و اذا الوحوش حشرت ؐ الخ (۸۱ : ۵)

(الف) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمانے سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے سے منقدم نہیں۔ ہم نے جس آیت کا ابھی حوالہ دیا تھا اس سے بھی یہ حقیقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔

(ب) یہ کہ قرآن پاک کی رو سے ناممکن ہے انسان پھر اس کرۂ ارضی میں واپس آئے[1]۔

"حتیٰ اذا جاء احدھم الموت قال رب ارجعون ۝ لعلی اعمل صالحًا فی ما ترکت کلا ط انھا کلمۃ ھو قائلھا ط ومن ورائھم برزخ الی یوم یبعثون" ۝ (۲۳ : ۱۰۰-۹۹)

"والقمر اذا تسق ۝ لترکبن طبقا عن طبق ۝" (۸۴ : ۱۸-۱۹)

"افرایتم ما تمنون ۝ انتم تخلقونہ ام نحن الخالقون ۝ نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین ۝ علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فی مالا تعلمون" ۝

(ج) یہ کہ متناہیت[2] کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔

"ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبدا ۝ لقد احصھم وعدھم عدا ۝ وکلھم آتیہ یوم القیمۃ فردا" ۝ (۱۹ : ۹۵-۹۳)

پھر نجات کے بارے میں بھی[3] اسلام کا جو عقیدہ ہے اس کے پیش نظر یہ آخری تصریح اور زیادہ اہم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسے اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی[4] تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لئے، کیونکہ یونہی اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال و افعال کو دیکھ کر وہ اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہو گا۔

---

[1] اشارہ ہے "رجع" اور "کرہ" کی طرف جس کی قرآن پاک نے بار بار تردید کی۔ ملاحظہ ہو تصریح "ز"۔ مترجم

[2] نفس انسانی۔ [3] شر، فساد اور ہلاکت سے۔ مترجم [4] ولقد جئتمونا فرادی (۶ : ۹۴)

"وکل انسان الزمنه طائره فی عنقه ط ونخرج له
یوم القیمة کتابا یلقه منشورا ○ اقرا کتابک ط کفی
بنفسک الیوم علیک حسیبا ○ (۱۷: ۱۴-۱۳)

پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے۔ اس کے "اجر غیر ممنون"[1] کا مطلب ہے اس کے ضبطِ نفس، اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا۔ حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی[2] جس سے قیامت کی ابتدا ہو گی۔ اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہیں ہو گا۔

"ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن
فی الارض الا من شاء الله ط (۳۹: ۶۸)

لیکن ظاہر ہے اس قسم کے استثنا کا اطلاق انہی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ گئی ہو، لہٰذا اس کے نشو و نما کا معراج کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن پاک نے حضور سرورِ کائنات صلعم کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"ما زاغ البصر وما طغیٰ ○ (۵۳: ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلعم کے واقعۂ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات   تو عین ذات می نگری در تبسمی

---

[1] اشارہ "فلہم اجر غیر ممنون" (۹۵: ۶) کی طرف۔ مترجم

[2] یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات (۱۴: ۴۸) اور جس کا ذکر قرآن پاک کی متعدد سورتوں میں آیا ہے۔

لیکن وحدۃ الوجود کو یہ نقطۂ نظر پسند نہیں ۔ لہذا اس کے حامی فلسفیانہ مشکلات کا سہارا لیتے ہیں[1] ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں ؟ کیا متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے[2] ؟ حالانکہ یہ مشکلات جب ہی پیدا ہوتی ہیں جب ہم لامتناہی کی ماہیت کا ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں ۔ حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی امتداد نہیں جس کا تصور یونہی ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتداد پر حاوی ہو ۔ برعکس اس کے وہ عبارت ہے اپنے توسع اور افزونی نہ کہ امتداد اور وسعت سے ۔ لہذا جونہی ہم اس کے توسع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں ہمارے لئے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی گو لامتناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفصل نہیں[3] ۔ امتداد اور وسعت کا خیال کیجیئے تو میرا وجود اس نظام زمان و مکان میں گم ہو جاتا ہے جس کا میں بھی ایک جزو ہوں ۔ لیکن باعتبار توسع اور افزونی یہی میں ہوں جو اس نظام زمان و مکان کو ایک وجود مقابل ٹھہراتا اور اپنے آپ سے سرتاسر غیر سمجھتا ہوں ۔ لہذا میری ہستی اور بقا کا دارومدار جس چیز پر ہے میں اس سے متمیز بھی ہوں اور وابستہ بھی ۔

تینوں حقائق ذہن نشیں ہو جائیں تو اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے ۔ قرآن پاک کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں ۔

"ایحسب الانسان ان یترک سدی ٭ الم یک نطفۃ
من منی یمنی ٭ ثم کان علقۃ فخلق فسوی ٭ فجعل
منہ الزوجین الذکر والانثی ٭ الیس ذلک بقدر علی
ان یحیی الموتی ٭ (۷۵ : ۴۰-۳۶)

یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے اس کے متعلق یہ

---

[1] اس نقطہ نظر کی تردید کے لئے ۔ وہ کہیں گے ۔ ۔ ۔ ۔ مترجم

[2] مطلب یہ ہے کہ ہرگز نہیں ۔ مترجم [3] ملاحظہ ہو خطبۂ سوم ۔ مترجم

کہنا کچھ غیرا غلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی لیکن وہ کائنات کے مقصود و مدعا میں شریک ہوگی کہ ایک روز افزوں خودی کی حیثیت سے۔

"ونفس وما سواھا۝ فالھمھا فجورھا وتقوھا۝
قد افلح من زکھا۝ وقد خاب من دسھا۝ (۹۱ : ۱۰-۷)

مگر پھر روح میں افزونی پیدا ہوگی تو کس طرح اور یہ کیسے ہوگا کہ وہ فساد اور ہلاکت سے محفوظ رہے؟ اس کا جواب ہے عمل سے:

"تبارک الذی بیدہ الملک وھو علیٰ کل شی قدیرہ
الذی خلق الموت والحیوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً
وھو العزیز الغفورہ (۶۷ : ۱-۲)

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی[۱] میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خود کو سہارا دیتے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لئے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں[۲]۔ لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں[۳]۔ مادیت حاضرہ کی سب سے زیادہ یاس انگیز غلطی یہ ہے کہ اس کے نزدیک ہمارا متناہی شعور اپنے موضوع کا تمام و کمال احاطہ کر لیتا ہے[۴]۔ حالانکہ فلسفہ اور سائنس

۱؎ مدعائے حیات کے پیش نظر ایک نقطے پر لانے میں۔ مترجم

۲؎ آدمیت احترام آدمی باخبر شو از مقام آدمی جاوید نامہ

۳؎ کیونکہ حی و قیوم صرف اللہ کی ذات ہے۔ مترجم ۴؎ یعنی تمام و کمال حقیقت کا۔ مترجم

منجملہ ان ذرائع کے ہیں جن کی بدولت ہم اس موضوع تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا خودی نے اپنے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس صورت میں موت کو بھی ایک راستہ ہی تصور کیا جائے گا۔[1] وہ راستہ جسے قرآن پاک نے برزخ کہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم باطنی واردات اور مشاہدات سے رجوع کرتے ہیں تو ان سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ برزخ نام ہے شعور کی اس حالت کا جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہو جاتا ہے اور یہ بات کچھ غیر اغلب بھی نہیں۔ ہیلم ہولٹس[2] پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا تھا کہ اعصابی ہیجان کے شعور میں کچھ وقت لگتا ہے، جو اگر صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے باب میں ہم نے جو نظریہ قائم کر رکھا ہے اس کی ساری ذمہ داری ہمارے نظام عضوی پر عائد ہوتی ہے۔ لہذا اس نظام کی ہلاکت کے باوجود اگر خودی کی ہستی برقرار رہتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ہماری موجودہ روش بدل جائے۔ یوں بھی ہم اس قسم کی تبدیلیوں سے بے خبر نہیں۔ مثلاً خواب کی حالت میں تاثرات ذہنی کا غیر معمولی ارتکاز یا موت کے وقت حافظے میں غیر معمولی اضافہ۔ یہ سب اس امر کا ثبوت ہیں کہ خودی زمانے کا ایک نہیں کئی معیار قائم کر سکتی ہے۔ لہذا برزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں[3]۔ بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور جن سے تطابق و توافق کے لئے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے۔ بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذاتی نشو و نما کے انتہائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی خودی زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرز عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندریں صورت یہ بھی ممکن

---

[1] بقائے دوام کا۔ مترجم

[2] Helmholtz

[3] جس میں خودی کا وجود کالعدم ہو جاتا ہے جیسا کہ متکلمین کا خیال تھا۔ مترجم

ہے کہ بعض بد قسمت انسان[1] اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بہر حال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل[2] ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھئے، دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم اپنی حیات ثانیہ کا قیاس خلق اول کی مماثلت پر کریں:

"ویقول الانسان أ اذا ما مت لسوف اخرج حیاہ
اولا یذکر الانسان ان خلقنہ من قبل ولم یک شیأہ"

(١٩ : ٦٧ - ٦٦)

"نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین لا
علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فی مالا تعلمون ہ و
لقد علمتم النشأۃ الاولیٰ فلولا تذکرون" ہ (٥٦: ٦٢-٦٠)

لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کی "نشاۃ الاولیٰ" کیونکر ہوئی۔ ہم نے ابھی چند آیات کا حوالہ دیا تھا۔ ان کے آخری حصے میں جن حقائق پر توجہ دلائی گئی ہے یہ انہی کا نتیجہ تھا کہ فلاسفۂ اسلام کی آنکھوں میں حقیقت کی ایک نئی جھلک پڑ گئی۔ جاحظ (م۔ ٢٥٥) پہلا شخص ہے جس نے ان تغیرات کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی، علیٰ ہذا ماحول کے زیر اثر حیوانات کی زندگی میں بالعموم رونما ہو جاتے ہیں۔ آگے چل کر جاحظ کے ان نظریات کو اس حلقے نے جو "اخوان الصفا" کے نام سے مشہور ہوا مزید وسعت دی۔ ابن مسکویہ

---

[1] جو اپنی خودی میں استحکام پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ اس سلسلے میں "نروان" کا تصور بھی مدنظر رکھنا چاہیئے۔ — مترجم

[2] حشرِ ملا شقِ قبر و نفخِ صور — عشق شور انگیز خود صبحِ نشور — جاوید نامہ

(م۔ ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کے مبدا و مصدر کے بارے میں ایک واضح اور متعدد پہلوؤں سے جدید نظریہ پیش کیا۔ بعینہ یہ بھی ایک قدرتی امر تھا، علیٰ ہذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ رومی بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی ایک مسئلہ ٹھہراتا، کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف مابعد الطبیعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض فلاسفہ اسلام کا خیال تھا لیکن پھر عصر حاضر میں تو اس نظریئے سے زندگی کے بارے میں امید و وثوق اور ذوق و شوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک حادثہ حیات کے موت[1] میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں۔ دراصل عصر حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق و شوق کے جذبات سے معمور کر دے۔ مولانا کے یہ اشعار کس قدر بے نظیر ہیں[2]:

آمدہ اول بہ اقلیمِ جماد — وز جمادی در نباتی او فتاد
سال ہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد نا وردا ز نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد — نا یدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوے آں — خاصہ در وقتِ بہار ضیمراں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنوں عاقل و داناں وزفت
عقلہائے اولینش یاد نیست — ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست

بہرحال فلاسفۂ اسلام اور علمائے الٰہیات کے درمیان جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ انسان کی بعثت ثانیہ پر کیا اس کا جسم بھی پھر سے زندہ ہو جائے گا۔ اس میں زیادہ تر خیال یہ ہے اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے بھی جن کی ذات پر گویا الٰہیات اسلامیہ کا

---

[1] جس سے زندگی دوچار ہوتی ہے اور انسان ایک نئے مرحلے میں قدم رکھتا ہے۔ مترجم

[2] ان اشعار اور ان کے انگریزی ترجمے میں پورا پورا تطابق نہیں۔ مترجم

خاتمہ ہو گیا۔ یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے[1] جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو۔ لیکن میں سمجھتا ہوں ان کے اس نظریے کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بحیثیت ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں[2]۔ آیت ذیل سے البتہ اس مسئلے کی کچھ اور وضاحت ہو جاتی ہے :

"أ اذا متنا وکنا ترابًا ج ذلک رجع بعیده قد علمنا ما تنقص الارض منهم ج وعندنا کتاب حفیظ ہ" (۵۰: ۴-۳)

میرے نزدیک اس آیت سے صاف مترشح ہو جاتا ہے کہ انسان اپنی حیات عملی کی جب ہی تکمیل کر سکتا ہے جب وہ ایک ایسی انفرادیت حاصل کر لے جو اس ماحول میں اپنے انتزاع و انتشار کے باوجود اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکے۔ البتہ ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ یہ سب کچھ ہو گا کیسے[3] کیونکہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ انسان کا معاد کسی نہ کسی جسد عنصری سے وابستہ ہے، خواہ اس جسد عنصری کی حقیقت کچھ بھی ہو اور سر دست ہم اسے سمجھ بھی نہ سکیں، جب بھی بعثت ثانیہ کے باب میں ہمیں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔ قرآن مجید نے بھی اس سلسلے میں جن مماثلتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ان سے مقصود صرف یہی ظاہر کرنا ہے کہ بعثت ثانیہ ایک حقیقت ہے یہ نہیں کہ اس کی ماہیت کیا ہے۔ لہٰذا جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے ہم اتنا ہی کہہ سکتے کہ انسان کے ماضی پر غور کیجئے تو یہ امر کچھ غیر اغلب نظر آتا ہے کہ اس کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔

قرآن مجید کی تعلیمات اس باب میں بہر حال یہ ہیں کہ بعث بعد الموت پر انسان کی

---

[1] مثلاً "نسمہ" ملاحظہ ہو حاشیۂ مابعد ۔ مترجم

[2] یعنی اس کا تصور بطور ایک محسوس اور دوسری اشیا سے الگ تھلگ ایک موجود فی المکان شے کی صورت میں کریں ملاحظہ تصریح "ح" ۔ مترجم

[3] یعنی "نشاۃ آخری" ہو گی کیسے ؟ اس کا عمل اور طریق کیا ہے ؟ ۔ مترجم

بصارت تیز ہو جائے گی (۵۰ : ۲۱)[1] ، وہ اپنی گردن میں خود اپنی تیار کردہ قسمت کا حال آویزاں پائے گا۔[2] جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں۔ مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں ہیں[3]۔ چنانچہ قرآن پاک میں اس کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں پھر جائے جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد ہے "اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے[4]" بہ الفاظ دیگر وہ انسان کے اندر بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا دردانگیز احساس ہے، جیسے بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا مستحق نہیں ٹھہرایا[5]۔ چنانچہ قرآن مجید نے لفظ "خلود" کی تشریح بھی دوسری آیات میں اس طرح کر دی ہے کہ اس سے مراد محض ایک مدت زمانی (۷۸ : ۲۳)[6] ہے۔ یوں بھی انسانی سیرت کا تقاضا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرے اس میں سختی اور پختگی پیدا ہوتی جائے، لہٰذا سیرت اور کردار کی تبدیلی کے لئے بھی وقت کی ضرورت ہوگی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی "ہاویہ[7]" نہیں جسے کسی منتقم خدا[8] نے اس لئے تیار کر رکھا ہے کہ گنہ گار

---

[1] لقد کنت فی غفلة من ھذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید ہ

[2] وکل انسان الزمناہ طائرہ فی عنقہ ط نخرج لہ یوم القیمة کتابًا یلقہ منشورا ہ (۱۷ : ۱۳)

[3] ملاحظہ ہو تصریح "ط"۔ مترجم

[4] نار اللہ الموقدة لا التی تطلع علی الافئدة ط (۱۰۴ : ۶-۷)

[5] جیسے مثلاً عیسائیت نے۔ مترجم

[6] لبثین فیھا احقابا ج

[7] واما من خفت موازینہ لا فامہ ھاویہ ط وما ادراک ماھیہ ط نار حامیہ ہ (۱۰۱ : ۸-۱۱)

[8] جیسا کہ یہود کا خیال تھا۔ مترجم

ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں[1] وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے[2] وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزاں کا اثر قبول کر سکے لہٰذا جنت بھی لطف و عیش یا آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل[3] اور اس لئے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لئے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے[4] ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے[5] پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیات الٰہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا[6] خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے[7] جس کا ہر عمل ایک نیا موقعہ پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔

---

[1] کسی ابتدائی اور ناقابل تلافی گناہ (مثلاً مسیحیت کے خلقی گناہ Original sin) کی پاداش میں۔م

[2] فھی کالحجارۃ او اشد قسوۃ (۲:۷۴) بسبب "قساوت قلب" اور اس لئے نمو سے عاری ۔ مترجم

[3] باعتبار ماہیت ۔ مترجم

[4] کل یوم ھو فی شان (۵۵:۲۹)

[5] جیسا کہ زندگی کا تقاضا ہے۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اول و دوم ۔ مترجم

[6] انفعالی طور پر، مگر جس سے زندگی کسی نئے مرحلے میں قدم نہیں رکھتی ۔ مترجم

[7] ملاحظہ ہو خطبۂ دوم سوم ۔ مترجم

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

"محمدؐ عربی برفلک الافلاک رفت و باز آمد ۔ واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدمے"۔

یہ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں[1] جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرۂ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعور ولایت اور شعور نبوت میں پایا جاتا ہے۔ صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد[2] میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر[3] واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوع انسانی کے لئے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے، نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے[4] واپس آتا ہے تو اس لئے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے[5] اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی

---

۱ حضرت شیخ کی اصل عبارت دستیاب نہیں ہو سکی۔ لہٰذا انگریزی اقتباس کا یہ فارسی ترجمہ قیاسی ہے۔ مترجم

۲ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، مذہبی واردات کے خصائص علیٰ ہذا تصریح "۱"۔ مترجم

۳ زمان و مکان کی اس دنیا میں۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

۴ جن میں اس کا اتصال ایک حقیقت سرمدی سے ہوتا ہے۔ مترجم

۵ یعنی سیاسی اور اجتماعی احوال و ظروف یا حوادث اور واقعات کی دنیا میں جو یکے بعد دیگرے رونما ہوتے ہیں اور عبارت ہیں تاریخ علیٰ ہذا زندگی کے ان ٹھوس حقائق سے جو فرد اور جماعت کے صورت گر ہیں۔ مترجم

دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لئے لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے لیکن انبیا کے لئے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہانِ انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انبیاء کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالم گیر قوت میں بدل دیں۔ گویا ان کی باز آمد ایک طرح کا عملی امتحان ہے خود ان کے مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا۔ اسے ایک تخلیقی عمل کہئے جن میں انبیاء کا ارادہ اگر ایک طرف اپنے آپ کو جانچتا اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرتا ہے تو دوسری جانب حقائق کی اس دنیا کا[1] جس میں خارجاً وہ ان کو چاہتا ہے مشہود و متشکل دیکھ لے[2]۔ پھر جب اس عالم میں[3] جو ایک بے حس اور اثر ناپذیر ہیولیٰ کی طرح ان کے سامنے ہوتا ہے ان کی ذات نفوذ کر جاتی ہے[4] تو ان پر یہی حقیقت منکشف نہیں ہوتی کہ ان کی ہستی کے معنی خود ان کے لئے کیا ہیں، وہ اسے دوسروں پر بے نقاب کرتے اور چشم تاریخ کو موقع دیتے ہیں کہ وہ اس کا مشاہدہ کرے[5]۔ لہٰذا انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے، علیٰ ہذا یہ کہ تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔ چنانچہ اس خطبے میں بھی ہمارے پیش نظر یہی امر ہے۔ یہ نہیں کہ عالم اسلام نے علم و حکمت کی جو خدمات سر انجام دیں ان کی تفصیل بیان کی جائے۔ میں چاہتا ہوں آپ

---

[1] جس کا تعلق احوال عالم، یعنی جس زمانے میں کسی نبی کا ظہور ہوا اس میں انسان جس طرح زندگی بسر کر رہے تھے اس سے ہے۔ مترجم

[2] اس طرح کہ زندگی سچ مچ وہ شکل اختیار کر لے جو ان کے پیش نظر ہے۔ مترجم

[3] انسان کی روزمرہ زندگی، اس کے مادی احوال و ظروف اور اجتماعی شؤن کے۔ مترجم

[4] یعنی وہ اس پر چھا جاتے اور اسے اپنی متابعت پر مجبور کر دیتے ہیں۔ مترجم

[5] اس طرح کہ زندگی کا وہ کیا تصور تھا جو ان کے اندرون ضمیر میں پرورش پا رہا تھا اور جس کا بطور ایک حقیقت عملاً اظہار گویا ان کی اپنی ذات کا اظہار تھا۔ مترجم

اپنی نگاہیں ان تصورات پر رکھیں جو اسلامی تہذیب و ثقافت میں کارفرما ہے۔ یونہی ہم اس سلسلۂ افکار کی تہ تک پہنچ سکتے ہیں جس کی اس طرح[1] [illegible] دی گئی۔ یونہی ہمیں اس روح کی تھوڑی بہت جھلک بھی نظر آئے گی جو ان میں کام کرتی رہی، لیکن اس سے پہلے کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں ضروری ہے کہ اسلام کے ایک نہایت ہی اہم اور بنیادی تصور۔ میرا مطلب ہے عقیدۂ ختم نبوت[2] کی ثقافتی قدر و قیمت پورے طور پر ذہن نشیں کر لی جائے۔

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی، یا از سرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز[3] اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے[4] تو اس لئے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو[5] مٹاتا اور پھر زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے[6]۔ لیکن اپنی ہستی اور وجود کی اساس سے انسان کا یہ تعلق کچھ اسی لیے مخصوص نہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا یوں کہئے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یہ کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق

---

[1] بطور ایک عمل۔ [2] ماکان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین (۳۳: ۴۰) [3] انسانی خودی۔ مترجم

[4] اپنے مبداء وجود سے اتصال کی بدولت۔ مترجم

[5] یعنی انسان جس راستے پر چل رہا تھا۔ مترجم

[6] تاکہ ایک نئی ہیئت اجتماعیہ کی تعمیر ہو سکے۔ مترجم

کسی نئے عضو کا نشو و نما، یہ انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لئے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا، یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔ اب بنی نوع انسان کے عالم صغر سنی میں ایسا بھی ہوا کہ اس کی نفسی توانائی کا نشو و نما[1] شعور کی وہ صورت اختیار کرلے جسے ہم نے شعور نبوت سے تعبیر کیا ہے اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اس شعور کی موجودگی[2] میں نہ تو افراد کو خود کسی چیز پر حکم لگانا پڑے گا، نہ ان کے سامنے یہ سوال ہوگا کہ ان کی پسند کیا ہو اور ناپسندیدگی کیا۔ انھیں یہ بھی سوچنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے لئے کیا راہ اختیار کریں۔ یہ سب باتیں گویا پہلے ہی سے طے شدہ ہوں گی یہ نہیں کہ انہیں اس بارے میں خود اپنے فکر اور انتخاب سے کام لینا پڑے[3] شعورِ نبوت کو گویا کفایت فکر اور انتخاب سے تعبیر کرنا چاہئے[4] لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور[5] قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ان کا ظہور اور نشو و نما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے[6] وہ اپنے

---

[1] اور جس کا اظہار غور و فکر، ارادہ و اختیار، ادراک و تعقل، حکم، تصدیق یعنی اعمال ذہنی میں ہوتا ہے۔ م

[2] یعنی شعورِ نبوت کی، یا تعلیمات نبوت کے پیش نظر ۔۔۔۔ یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب والحکمة ۝ (۶۲ : ۲) ۔ مترجم

[3] "معروف و منکر"، "امر و نہی" کی تعیین میں لقد ارسلنا رسلنا بالبینت وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط ج (۵۷ : ۲۵)۔ م

[4] کیونکہ اس طرح ہمیں فرداً فرداً ان امور کا فیصلہ نہیں کرنا پڑتا۔ صرف ایک فرد کا فکر اور انتخاب ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مترجم

[5] تاکہ ذہن انسانی کو خود اپنی بصیرت، فہم اور تدبر سے کام لینے کا موقع ملے۔ یہ امر بھی منجملہ ان مقاصد کے ہے جو نبوت کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ مترجم

[6] جن کو اگر ٹھیک راستے پر نہ ڈالا جائے تو ایک دوسرے سے رقابت اور فساد اخلاق کو تحریک ہوتی ہے جس کا انجام ہے ہلاکت۔ مترجم

ماحول کی تسخیر کرسکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کی بدولت[1] لیکن عقل استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیز ہے[2] جسے ایک دفعہ حاصل کرلیا جائے تو پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصول علم کے اور جتنے بھی طریق ہیں ان پر ہر پہلو سے بندشیں عاید کر دی جائیں تاکہ مستحکم کیا جائے تو صرف عقل استقرائی کو[3] اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے بڑے بڑے عظیم نظامات فلسفہ پیدا کئے[4] مگر یہ اس وقت جب انسان اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل سے گزر رہا اور اس پر ایما اور اشارے کا غلبہ تھا[5] لہذا ماضی کے یہ فلسفیانہ نظامات مجرد فکر کی بنا پر مرتب ہوئے لیکن مجرد فکر کی بنا پر ہم زیادہ سے زیادہ کچھ کرسکتے ہیں تو یہ کہ مذہبی عقائد اور مذہبی روایات میں تھوڑی بہت ربط و ترتیب پیدا کر دیں۔ رہا یہ امر کہ عملی زندگی میں ہمیں جن احوال سے فی الواقع گزر کرنا پڑتا ہے ان پر قابو حاصل کیا جائے تو کیسے، اس کا فیصلہ فکر مجرد کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا[6]

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام صلعم کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان[7] ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے[8] لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے

---

[1] جس میں وہ اصول علم کی بنا پر عالم خارجی کا مطالعہ کرتا ہے۔ مترجم

[2] تجربے اور امتحان، مشاہدے اور تحقیق و تجسس کی مدد سے۔ مترجم

[3] عالم فطرت کی تسخیر اور زندگی کو واقعیت کی نظر سے دیکھنے کی خاطر۔ مترجم

[4] تعلیماتِ نبوت سے باہر محض حکیمانہ غور و فکر کی بدولت، مثلاً ارضِ یونان، یا قدیم ہندوستان میں۔ م

[5] یعنی وہ اپنی عقل اور سمجھ کی بجائے وہی کچھ کرنے لگتا تھا جو دوسرے کرتے تھے۔ مترجم

[6] اور یہی فی الحقیقت مسئلہ ہے زندگی کا خواہ اس میں کوئی بھی راستہ اختیار کیا جائے۔ مترجم

[7] جس کا ظہور آپ کی تعلیمات کی بدولت ہوا۔ مترجم

[8] جس کی آپ نے رہنمائی کی۔ مترجم

جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے[1] لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے[2] یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لئے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے[3] کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیاتِ انسانی اب واردات باطن سے جو باعتبار نوعیت[4] انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لئے محروم ہو چکی ہے۔ قرآن مجید نے "آفاق و انفس[5]" دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیات الٰہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات[6] میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہئے اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کماحقہ اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصول علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے[7] حاصل کلام یہ کہ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ زندگی میں

---

۱ یعنی جن کی زندگی کو اب اپنی رہنمائی کے لئے ضرورت تھی۔ مترجم

۲ جیسا کہ تعلیمات قرآنی کا مقصود بھی ہے۔ مترجم

۳ کہ انسان اپنے وسائل سے کام لے، اس کے قوائے فکر و عمل بیدار رہیں اور وہ اپنے اعمال و افعال کا آپ جواب دہ ٹھہرے۔ مترجم

۴ ان معنوں میں کہ اس کا تعلق ادراک بالحواس سے نہیں۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اول۔ مترجم

۵ سنریهم ایاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ط (۴۱:۵۳)

۶ "محسوسات" یعنی ہماری واردات شعور، ہمارے داخلی احوال اور تجربات اور "مدرکات" یعنی ہمارے وہ مشاہدات جن کا تعلق عالم فطرت کے مطالعہ سے ہے۔ مترجم

۷ لہٰذا اس کی تنقید لازم ٹھہری۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اول اور چہارم۔ مترجم

اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے، جذبات کے لئے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے، نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں اس لئے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدۃً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے،[1] لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کے نئے نئے راستے کھل جائیں[2] بعینہٖ جس طرح اسلامی کلمہ[3] کے جزو اول نے انسان کے اندر یہ نظر پیدا کی کہ عالم خارج کے متعلق اپنے محسوسات و مدرکات[4] کا مطالعہ نگاہ تنقید سے کرے اور قوائے فطرت کو الوہیت کا رنگ دینے سے باز رہے[5] جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا دستور تھا۔ لہذا مسلمانوں کو چاہیئے صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور غیر طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لئے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی[6] وہ اس کا بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی[7]

۱؎ مگر جسے ختم نبوت کے بعد حجت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ مترجم

۲؎ اور ہم ان کا مطالعہ عقل و فکر اور تعلیمات نبوت کی روشنی میں کریں۔ مترجم

۳؎ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔

۴؎ بالفاظ دیگر مظاہر فطرت یا قوائے طبیعیہ کا۔ مترجم

۵؎ یعنی اس کو دیوی دیوتا تصور نہ کرے۔ مترجم

۶؎ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث مذہبی واردات۔ مترجم

۷؎ جیسا کہ تاریخ تصوف سے پتہ چلتا ہے۔

دراصل صوفیانہ مشاہدات ہی کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے[۱]، گو یہ صرف ابنِ خلدون تھا جس نے اس سلسلے میں خالص علمی نہج پر قدم اٹھایا۔

لیکن مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا[۲]۔ قرآن پاک کے نزدیک اس کے دو سرچشمے اور ہیں۔ ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالمِ اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا[۳]۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر[۴]، یہ سایوں کا امتداد[۵]، یہ اختلاف لیل و نہار[۶]، یہ رنگ اور زبان کا فرق[۷] اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد[۸]، حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے حقیقت مطلقہ کی آیات ہیں اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و تفکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اعراض کرے، کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا[۹]۔ یہی وجہ ہے کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ کی اس دعوت کے ساتھ ساتھ جس کی قرآن مجید نے تعلیم دی، جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں

---

[۱] نقد و تفحص، علیٰ ہٰذا عقل و فکر کے ذریعے۔ ملاحظہ ہو آگے چل کر ساتواں خطبہ۔ مترجم

[۲] منجملہ دوسرے ذرائع کے۔ [۳] یعنی علوم فطرت اور تاریخ میں۔ مترجم

[۴] ومن ایاته اللیل والنهار والشمس والقمر۔ (۴۱ : ۳۷)

[۵] الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکنا ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً ثم قبضنه الینا قبضا یسیرا ہ (۲۵ : ۴۵-۴۶)

[۶] ان فی اختلاف اللیل والنهار وما خلق الله فی السموات والارض لایات لقوم یتقون۔ (۱۰ : ۶) [۷] ومن ایاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم (۳۰ : ۲۲)

[۸] ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلک الایام نداولها بین الناس۔ (۳ : ۱۴۰)

[۹] ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی واضل سبیلا۔ (۱۷ : ۷۲)

روانی اور حرکت ہے، وہ متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر، جس کا اپنی حیات ذہنی کی ابتدا میں انھوں نے بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا تھا، اتر آئے۔ شروع شروع میں تو انہیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی روح فلسفۂ یونان کے منافی ہے اور اس لئے حکمت یونان پر اعتقاد کرتے ہوئے انھوں نے قرآن پاک کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا، لیکن قرآن مجید کا زور چونکہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر، لہذا ظاہر ہے یہ کوششیں ایک نہ ایک دن ضرور ناکام رہتیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی جس کے بعد اسلامی تہذیب وثقافت کی حقیقی روح برسرکار آئی، حتی کہ تہذیب جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھئے تو ان کا ظہور بھی اسی[1] کا مرہونِ منت ہے۔

فلسفۂ یونان کے خلاف یہ عقلی بغاوت اگرچہ فکر کے ہر شعبے سے عیاں ہے، لیکن افسوس ہے ریاضی، فلکیات اور طب میں اس کا اظہار جس طرح ہوا میں اس کی تشریح وتوضیح سے قاصر ہوں۔ اشعری کے مابعد الطبیعی افکار میں البتہ اس کی جھلک صاف صاف نظر آجاتی ہے۔ منطق کی تنقید بھی علمائے اسلام نے جس رنگ میں کی وہ اس کا ایک ناقابل انکار ثبوت ہے اور یہ پھر ویسے بھی ایک طبعی امر تھا، کیونکہ ایک دفعہ جب انسان کسی ایسے فلسفہ سے جس کی بنیاد ظن وتخمین پر ہو بدگمان ہو جائے تو پھر اس کے سوا چارۂ کار نہیں رہتا کہ علم کے کسی ایسے سرچشمے کی تلاش کرے جو قطعی اور یقینی ہو۔ نظام ہی نے شاید سب سے پہلے یہ اصول قائم کیا تھا کہ علم کی ابتدا تشکیک سے ہوتی ہے اور جسے غزالی نے "احیاء العلوم" میں مزید وسعت دی اور جس سے آگے چل کر کارتیسی منہاج[2] کا راستہ صاف ہوا۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطق میں غزالی نے اس کے باوجود ارسطو ہی کی پیروی کی ہے۔ چنانچہ "قسطاس" کو دیکھئے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی

---

[1] فکر یونان کے خلاف مسلمانوں کی ذہنی بغاوت اور اس لئے اسلامی علوم ومعارف کا۔م

[2] Cartesian Method یعنی دیکارت کا منہاج۔ مترجم

اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اسلامی تہذیب و تمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب و تاب حاصل کی (ص ۲۰۲)"۔

پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی تہذیب و ثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے جو عصر حاضر کی مستقل اور نمایاں ترین قوت اور اس کے غلبے اور کارفرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ ہمارا مطلب ہے علوم طبیعیہ اور روح علم کے ظہور سے (ص ۱۹۰)۔

پھر اگر ہم علوم طبیعیہ میں عربوں کے مرہون منت ہیں تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے انقلاب آفریں نظریوں کی بنا رکھی، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کسی اور چیز، یعنی سائنس کی ہستی اور وجود کے لئے۔ دنیائے قدیم کو جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، عہد قبل سائنس کی دنیا تصور کرنا چاہئے۔ اہل یونان کے یہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدن نے نے ہمیشہ اجنبیت اور مغائرت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے، تعلیمات اور نظریوں سے کام لیتے۔ لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم بہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقلاً نظر رکھنا پڑتا ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ بجز ایک استثنا، یعنی اسکندریہ کے کہ یہی ایک مقام تھا جہاں قدیم کلاسیکی[ل] دنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویۂ نظر سے کیا۔ لہٰذا

ل یونانی۔ رومی، یا "ہے لے نیکی" دنیا جہاں علوم طبیعیہ کا مطالعہ یونان و روما کی بجائے قدیم مصری اور بابلی منہاج علم کا مرہون منت تھا۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ب'۔ مترجم

ہم جسے سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی روح کی بدولت ہوا وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق، منہاج تجربی، مشاہدے پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشوونما کا جس سے اہل یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے"۔

(ص ۱۹۰)

لہٰذا پہلی بات جو اس بحث میں کہ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے ہمارے سامنے آتی ہے، محسوس اور متناہی پر اس کی وہ توجہ ہے جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا تو حکمت یونان کی کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد۔ بریفولٹ کہتا ہے یونانیوں کو درحقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہیں تھی، لہٰذا ان کے افکار ایک طرح کی روک تھے جس نے مسلمانوں[1] کو کوئی دو سو برس تک یہ سمجھنے کا موقع ہی نہیں دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے۔ ان افکار نے تو عربوں کے علمی ملکات بھی دبائے رکھے۔ لہٰذا ہم چاہتے ہیں اس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لئے ازالہ کر دیں کہ یہ یونانی فلسفہ تھا جس نے اسلامی تہذیب و ثقافت کی ہیئت اور وضع قطع متعین کی۔ اس سلسلے میں ہمارے جو دلائل ہیں ان کا ایک حصہ ہم اس سے پہلے پیش کر آئے ہیں، دوسرا اب پیش کر رہے ہیں۔

علم کی ابتدا محسوس سے ہوتی ہے[2] کیونکہ جب تک ہمارا ذہن اسے اپنی گرفت اور قابو میں نہیں لے آتا، فکر انسانی میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوتی کہ اس سے آگے بڑھ سکے[3]۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے:

"یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من

---

[1] یعنی ہمارے اہل فکر کو۔ مترجم
[2] جس کا ہم بداہتاً مشاہدہ کرتے ہیں، لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ ہے کیا، اس کی حقیقت کیا ہے اور ماہیت کیا؟ مترجم
[3] محسوسات سے، گویا علم ایک حرکت ہے محسوس سے مجرد کی طرف۔ مترجم

وہ[1] ثابت کو متغیر قرار دیتا اور کائنات کو بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے جو ابھی بن رہی ہے، یعنی اس کی نگاہیں کون کی بجائے تکوین پر ہیں۔ اشپینگلر کے نزدیک تفاعل کا ریاضیاتی تصوّر مغرب کی خاص چیز ہے۔ وہ کہتا ہے دنیا کی کسی تہذیب نے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ لیکن بیرونی نے نیوٹن کے قاعدۂ ادراج کی تعمیم سے کہ اسے مثلثی تفاعل کی بجائے ہم جس تفاعل میں چاہیں بدل دیں ثابت کر دیا ہے کہ اشپینگلر کا یہ دعویٰ باطل ہے۔ یونانیوں کے یہاں عدد کا تصوّر بھی محض قدر کا تصوّر تھا۔ حالانکہ جب خوارزمی نے حساب سے جبر و مقابلہ کی طرف قدم بڑھایا تو یہ تصوّر قدر کی بجائے نسبت سے بدل گیا۔ پھر آگے چل کر بیرونی نے واضح طور پر وہ تصوّر قائم کیا جسے اشپینگلر سینی عدد سے موسوم کرتا ہے اور جس سے ہمارا ذہن کون کی بجائے تکوین کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ برعکس اس کے مغربی ریاضیات میں اس وقت جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں ان کا حاصل تو یہ ہے کہ زمانہ کوئی حقیقت نہیں بلکہ مکان ہی کی ایک شکل ہے[2] لہذا یہ واٹ ہیڈ کا نظریۂ اضافیت ہے جس میں بہ نسبت آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت کے مسلمانوں کے لئے کہیں زیادہ کشش ہے، کیونکہ آئن اسٹائن کے نظریے میں زمانہ اپنی خصوصیت مرور کھو بیٹھتا اور ایک پراسرار طریق پر مکان ہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔

افکار ریاضیات کی اس ترقی کے ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ ارتقا کا تصور بھی متشکل ہوتا چلا گیا۔ یہ جاحظ تھا جس نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی سے جانوروں میں رونما ہو جاتی ہیں اور جیسے آگے چل کر بیرونی کے ہم عصر ابن مسکویہ نے ایک باقاعدہ اور مرتب نظریے کی شکل دی اور پھر الہیات میں اپنی تصنیف "الفوز الاصغر" میں اس سے کام لیا۔ لیکن ہم یہاں ابن مسکویہ کے مفروضۂ ارتقا کا ایک خلاصہ پیش کر رہے ہیں تو اس کی علمی قدر قیمت کے خیال سے نہیں، بلکہ صرف یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ مسلمانوں کے

---

[1] یعنی تفاعل کا تصور۔ [2] مثلاً اوس پنسکی کے نزدیک۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ مترجم

افکار علم کس سمت میں حرکت کر رہے تھے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیے تو ارتقا کے اولین مراحل میں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لئے انہیں اس سے کام لینا پڑتا ہے۔ لہذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وہ مرحلہ ہے جس میں نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انواع کی صورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے، تا آنکہ اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ پودے شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں۔ لیکن پھر حرکت کی اس قوت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے، حتیٰ کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں ان کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اس سے بھی آگے بڑھئے تو نباتات کے ارتقا کا آئندہ مرحلہ وہ ہے جس میں ایسی انواع کا ظہور ہو گا جن کے لئے زیادہ بہتر زمین اور زیادہ بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہو گی۔ انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاف بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے، کیونکہ کھجور میں جڑوں اور ریشوں کے علاوہ وہ شے بھی نشو و نما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اس کی سلامتی اور حفظ و بقا کا دارومدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ ہے یا یوں کہئے کہ حیوانی زندگی کی تمہید۔ حیوانی زندگی کا پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے جسے گویا شعوری حرکت کی ابتدا سے تعبیر کرنا چاہئے اسے حیوانی زندگی کا آغاز کہئے، جس میں اول حس لامسہ اور بالآخر حس باصرہ کا نشو و نما ہوتا ہے۔ مگر پھر جب حواس نشو و نما حاصل کر لیتے ہیں تو حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشرات الارض، رینگنے والے جانور، چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں۔ چوپایوں میں گھوڑا حیوانیت کا مظہر اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ بندر باعتبار ارتقا انسان سے صرف ایک ہی درجہ نیچے ہیں۔ ارتقا کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے،

تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔

لیکن یہ نفسیات مذہب ہے جس میں ہم تقریباً اسی مرحلے پر جا پہنچتے ہیں جس میں زمان و مکان کے مسئلہ پر کچھ ویسے ہی انداز میں بحث کی گئی تھی جیسے عصر حاضر میں اور جس کے لئے ہمیں عراقی اور خواجہ محمد پارسا سے رجوع کرنا چاہیئے۔ عراقی نے مراتب زمانی کا جو تصور قائم کیا ہے اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ یہاں مکان کے باب میں ہم اس کے خیالات کا لب لباب پیش کریں گے۔

عراقی کے نزدیک مکان کی موجودگی تو ذاتِ الٰہیہ کی نسبت سے بھی ناگزیر ہے۔ چنانچہ وہ اس کا استدلال آیات ذیل سے کرتا ہے:

"الم تران اللہ یعلم ما فی السموات وما فی الارض ط ما یکون من نجویٰ ثلثۃ الا ھو رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا ادنیٰ من ذٰلک ولا اکثر الا ھو معھم این ما کانوا ج" (۵۸ : ۷)

"وما تکون فی شان وما تتلوا منہ من قرآن ولا تعلمون من عمل الا کنا علیکم شھودا اذ تفیضون فیہ ط وما یعزب من ربک من مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذٰلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین" ہ (۱۰ : ۶۱)

"ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس بہ نفسہ ج ونحن اقرب الیہ من حبل الورید" ہ (۵۰ : ۱۶)

لیکن یاد رکھنا چاہیئے قرب، اتصال اور باہمد گر افتراق وہ الفاظ ہیں جن کا اطلاق جس طرح مادی اجسام پر کیا جاتا ہے ذاتِ الٰہیہ پر نہیں ہو سکتا۔ حیات الٰہیہ کا تعلق ساری کائنات سے ہے، بعینہٖ جیسے روح کا بدن سے۔ روح بدن کے اندر

ہوتی ہے، نہ باہر، نہ اس سے متصل نہ منفصل۔ بایں ہمہ اس کا اتصال بدن کے ہر ذرے سے قائم ہے اور ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں تو یونہی کہ کسی ایسے مکان کا وجود تسلیم کر لیں جو روح ایسی نازک اور لطیف شے کے شایان شان ہو۔ لہذا حیات الٰہیہ کی نسبت سے بھی کسی نہ کسی مکان کا وجود تسلیم کرنا پڑے گا، گو ہمیں چاہئے کہ اس کی تعریف اس طرح کریں کہ اس سے ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت میں کوئی فرق نہ آئے۔ اب مکان کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق مادی اشیا سے ہے، دوسری جو غیر مادی اشیا سے متعلق ہے اور تیسری ذات الٰہیہ سے متعلق۔ لیکن پھر مادی اشیا کا مکان بھی تین قسموں پر منقسم ہے اول بڑے بڑے اجسام کا مکان جس میں ہم وسعت اور پہنائی کا اثبات کرتے ہیں اور جس میں حرکت کے لئے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مکان میں ہر جسم کی اپنی ایک جگہ ہے جسے اگر دوسری جگہ منتقل کیا جائے تو بمزاحمت ہی ہو گا۔ اس کے بعد لطیف اجسام کا مکان ہے، مثلاً ہوا اور آواز کا، جس میں پھر اجسام اگرچہ ایک دوسرے کے مزاحم تو ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت ہی سے کیا جاتا ہے، لیکن ان میں اور بڑے بڑے اجسام کے وقت میں فرق ہے۔ جب تک ہم کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوا نکال نہیں لیتے۔ اس میں دوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ امواج صوت کو دیکھئے تو مادی اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی حقیقت نہیں۔ آخر الامر نور یا روشنی کا مکان ہے۔ سورج کی روشنی تو دیکھتے ہی دیکھتے ربع مسکون میں پھیل جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ نور اور صوت کی رفتار میں وقت کی مقدار صفر سے آگے نہیں بڑھتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نور کا مکان ہوا کے مکان سے کہیں زیادہ لطیف ہے، کیونکہ اس مکان کا داخلہ نور کے مکان میں ممکن نہیں۔ لیکن پھر اس امر کے باوجود کہ یہ سب مکان ایک دوسرے کے حوالی میں موجود رہتے ہیں ہم ان میں کوئی امتیاز قائم نہیں کر سکتے، الّا یہ کہ عقلاً ان کا تجزیہ کریں، یا روحانی طور پر ان کا مشاہدہ کیا جائے۔ بعینہٖ گرم پانی کو دیکھئے تو ایسے معلوم ہو گا جیسے اس میں آگ اور پانی۔ دو اضداد۔ باہم نفوذ کر جاتے ہیں اس لئے کہ ہم ان کو ایک ہی جگہ موجود پاتے ہیں، حالانکہ بہ اعتبار فطرت ان

کی نوعیت ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہے[1] لہٰذا اس واقعہ کی تشریح یونہی کی جا سکتی ہے کہ ان دونوں کا تعلق جس جس مکان سے ہے وہ باوجود قرب ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر اگرچہ یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ ان میں بعد کا عنصر سرے سے مفقود ہو جاتا ہے لیکن نور کے مکان میں[2] مزاحمت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے، مگر پھر سو دیے بھی موجود ہوں تو ان کی روشنی یوں باہم مل جائے گی کہ ایک روشنی کی موجودگی میں دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

یوں باعتبار لطافت مادی اجسام کے مکانات کی تشریح کرتے ہوئے عراقی نے بالاختصار اس مکان کی وضاحت کی ہے جس کا تعلق غیر مادی ہستیوں مثلاً ملائکہ سے ہے۔ اس مکان میں بھی بُعد کا عنصر جیسا جیسا کسی ہستی کا مرتبہ ہے قائم رہتا ہے، کیونکہ غیر مادی ہستیاں اگرچہ سنگ وخشت سے گزر کر سکتی ہیں، بایں ہمہ ان کی حرکت وقت کی پابند ہے لیکن عراقی کے نزدیک حرکت چونکہ نقص کی علامت ہے، اس لئے کہ یہ صرف روح ہے جس کو مکان سے آزادی کا آخری مرتبہ حاصل ہے۔ لہٰذا ہم اسے متحرک کہیں گے، نہ ساکن۔ مکان کے یہ لامتناہی اختلافات ہیں جن سے گزر کیجئے تو آخرالامر مکان الٰہیہ کی نوبت آئے گی۔ وہ ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لامتناہیتیں آپس میں مل جاتی ہیں۔

عراقی کے اس نظریے کی مختصر سی تشریح سے آپ بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ ایک ایسے زمانے میں جب ابھی ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصورات کا کسی کو علم نہیں تھا ایک روشن خیال صوفی نے زمان ومکان کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدات کی ترجمانی کس رنگ میں کی عراقی چاہتا تھا مکان کا تصور بطور ایک حرکی مشہود کے کرے[3] معلوم ہوتا ہے اس کا ذہن مبہم طور پر یہ سعی کر رہا تھا کہ ہمیں مکان کا تصور لامتناہی مکانی۔ زمانی تسلسل کی شکل میں کرنا چاہیئے، لیکن عراقی نے اس سلسلے میں جو خیالات قائم کئے وہ خود ان کے نتائج تک پہنچنے سے

---

[1] آگ اور پانی کی۔ مترجم [2] باہمدگر۔

[3] جس میں پھر اصل حقیقت حرکت ہی رہ جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو تصریح "ج"۔

قاصر رہا جس کی ایک وجہ تو ریاضی سے اس کی ناواقفیت ہے، دوسری یہ کہ اس کا ذہن بھی ارسطو کے اس نظریے کی طرف مائل تھا کہ کائنات ایک ساکن وجامد وجود ہے۔ بہرحال اس کا یہ کہنا کہ حقیقت مطلقہ میں فوق المکان "یہاں" اور فوق الابد "اب" ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں، کچھ ویسی ہی بات ہے جیسے عہد حاضر کا تصور زمان ومکان جسے پروفیسر الیگزینڈر نے اپنے خطبات "مکان وزمان اور ذاتِ الٰہیہ" کی بحث میں ہر شے، یعنی موجودات عالم کا بطن اور سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ عراقی نے زمانے کی ماہیت میں زیادہ غور وفکر سے کام لیا ہوتا تو اسے صاف نظر آجاتا کہ زمانے کا وجود دونوں میں زیادہ اساسی ہے[1] علیٰ ہذا یہ بھی کہ یہ کہنا محض استعارہ نہیں، گو پروفیسر الیگزینڈر نے استعارتاً ہی کہا ہے کہ زمانہ مکان کا "دل" ہے۔ لیکن عراقی اس نسبت کا تصور جو ذات الٰہیہ کو کائنات سے ہے اس نسبت پر کرتا ہے جو روح کو بدن سے ہے اور پھر اس کی بجائے کہ محسوسات ومدرکات کی زمانی اور مکانی نسبتوں کی تنقید فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کی جاتی، عراقی نے اس کا وجود صرف اپنی روحانی واردات کی بنا پر تسلیم کر لیا۔ حالانکہ مکان وزمان کے محض لمحہ نقطہ میں ضم کر دینا کافی نہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم فلسفہ ہی کے راستے اس حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں کہ خدا فی الواقع کائنات کا نفس کلی ہے تو سب سے پہلے اس امر کا انکشاف کرنا پڑے گا کہ مکان وزمان کا اصول آخری بھی "فکر زندہ" ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے جس سمت میں حرکت کی اس کا رخ ٹھیک تھا۔ لیکن عراقی کے ارسطا طالیسی تعصبات، علیٰ ہذا نفسیاتی تحلیل سے ناواقفیت نے اس کا راستہ روک لیا۔ اپنے اس نظریے کے ماتحت کہ زمان الٰہیہ تغیر سے عاری ہے اور ظاہر ہے اس کا یہ نظریہ واردات شعور کے ایک ناکافی تجزیے پر مبنی تھا، عراقی اس نسبت کے فہم سے قاصر رہا جو زمان تسلسل کو زمان الٰہیہ سے ہے اور جو اگر اس کی سمجھ میں آجاتی تو تخلیق مسلسل کا خالصتاً اسلامی تصور بھی اس پر منکشف ہو جاتا، یعنی یہ حقیقت کہ کائنات اضافہ پذیر ہے۔

بہرحال اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اس کی انتہا جس پہلو اور جس رنگ میں بھی

---

[1] یعنی مکان سے۔ مترجم

دیکھیے کائنات کے حرکی تصور پر ہوئی[1] اور پھر جیسے ابن مسکویہ کے اس نظریے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، مزید تقویت پہنچی، علیٰ ہٰذا ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے۔ قرآن پاک نے تاریخ کو ایام اللہ[2] سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اقوام و امم کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے، مزید یہ کہ انہیں اپنی بداعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی ملتی ہے اور یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں اس نے بار بار تاریخ سے استناد کیا۔ علاوہ ازیں قارئین کو توجہ دلائی کہ نوع انسانی کے گزشتہ اور موجودہ احوال و شئون کے مطالعے میں غور و فکر سے کام لیں:

"ولقد ارسلنا موسیٰ بآیٰتنا ان اخرج قومک
من الظلمٰت الی النور ۙ وذکرھم بایام اللہ ؕ ان فی ذٰلک
لاٰیٰت لکل صبار شکور ۝" (۱۴ : ۵)

"وممن خلقنا امة یھدون بالحق وبه یعدلون ۝
والذین کذبوا بآیٰتنا سنستدرجھم من حیث لا یعلمون ۚ
واملی لھم ؕ ان کیدی متین ۝" (۷ : ۱۸۲-۱۸۳)

"قد خلت من قبلکم سنن ۙ فسیروا فی الارض فانظروا
کیف کان عاقبة المکذبین ۝" (۳ : ۱۳۷)

"ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله ؕ
وتلک الایام نداولھا بین الناس ۚ" (۳ : ۱۴۰)

"ولکل امة اجل ۚ" (۷ : ۳۴)

آخری آیت پر نظر رکھئے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تعمیم کی ہے جس میں گویا بڑے حکیمانہ انداز میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ امم انسانی کا مطالعہ بھی ہمیں بطور اجسام نامیہ

---

[1] اور جس کی رو سے زمانے کو حقیقی ماننا لازم آتا ہے۔

[2] وذکرھم بایّٰم اللہ (۱۴ : ۵)

علمی نہج پر کرنا چاہئے۔ لہٰذا اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا خیال موجود نہیں جو فلسفۂ تاریخ کا سرچشمہ بن سکے، حالانکہ بہ نگاہِ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا "مقدمہ" سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بحیثیت ایک قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے، قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے:

"الاعراب اشد کفرًا ونفاقًا واجدر الا یعلموا حدود ما انزل اللّٰہ علیٰ رسولہ ط واللّٰہ علیم حکیم" ہ

" ومن الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما و یتربص بکم الدوائر ط علیھم دائرۃ السوء ط واللّٰہ سمیع علیم ہ

(۹: ۹۷ - ۹۸)

پھر اگر قرآن پاک کو تاریخ سے اس لئے دلچسپی ہے کہ وہ علم کا ایک سرچشمہ ہے تو صرف اس حد تک نہیں کہ اس کا سلسلہ تاریخی تعمیمات سے آگے نہ بڑھے۔ برعکس اس کے قرآن پاک نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ کیونکہ بطور ایک علم تاریخ کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس کا مواد جن واقعات سے تیار کیا جاتا ہے ہمیں ان کی صحت کا یقین ہو۔ لیکن واقعات کی صحت کا انحصار آخرالامر اس بات پر ہے کہ ان کے راوی کون ہیں۔ لہٰذا تاریخی تنقید کا اصول اولین یہ ہو گا کہ ہم ان کی سیرت اور کردار کا ٹھیک اندازہ کر سکیں۔ بغیر اس کے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ انھوں نے جس امر کی شہادت دی ٹھیک تھا یا غلط۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے:

"یا ایھا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا" (۴۹: ۶)

آگے چل کر اسی اصول سے جو اس آیت میں پیش کیا گیا اور جس کا اطلاق جب راویان حدیث پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قوانین مرتب ہوتے چلے گئے۔ عالم اسلام میں حس تاریخ کی پرورش جس طرح ہوئی وہ بجائے خود ایک بڑا دلچسپ موضوع ہے۔ یہ قرآن پاک

کا بار بار حقائق پر زور دینا اور اس کے ساتھ ساتھ پھر اس امر کی ضرورت کہ آنحضرت صلعم کے ارشادات صحت کے ساتھ متعین ہوں، علیٰ ہذا مسلمانوں کی یہ آرزو کہ اس طرح ان کی آئندہ نسلوں کو اکتساب فیض کے دوامی سرچشمے مل جائیں، یہ عوامل تھے جن کے زیر اثر ابن اسحاق طبری اور مسعودی ایسی ہستیاں پیدا ہوئیں۔ لیکن تاریخ سے دلوں کو گرمانا اور ان میں جوش اور ولولوں کا ابھرنا وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے رفتہ رفتہ تاریخ کا نشوونما ایک علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے علمی مطالعے کے لئے بڑے وسیع اور بڑے گہرے تجربے کے ساتھ ساتھ بڑی پختہ عقل عملی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا نہایت صحیح ادراک۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو اس سلسلے میں دو بڑے تصور ہمارے سامنے آتے ہیں۔ دونوں تعلیمات قرآنی کا سنگ بنیاد ہیں۔

۱۔ وحدت مبداء حیات — "اور ہم نے تمہیں نفس واحد سے پیدا کیا"[1] یہ ہے قرآن مجید کا ارشاد۔ مگر پھر یہ امر کہ زندگی کا ادراک بطور ایک وحدتِ نامیہ کے ہو جائے[2]، کچھ دیر ہی کے بعد ہوتا ہے۔ یوں بھی اس تصور کا نشوونما اس امر پر موقوف ہے کہ اقوام و امم احوال عالم کی اصل رو میں داخل ہو جائیں[3]۔ اسلامی فتوحات کی رفتار چونکہ بڑی تیز تھی اس لئے مسلمانوں کو یہ موقع جلد ہی میسر آ گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے بھی انسان کو مساوات کا سبق دیا، لیکن یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامی ہے مسیحی رُما کی سمجھ میں کبھی نہیں آیا۔[4] فلنٹ[5] کہتا ہے زیادہ سے زیادہ جو بات کسی عیسائی یا دولت رُما

---

[1] یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (۴:۱)۔ متن میں "ہم نے تم سب کو ایک ہی نفخہ حیات سے پیدا کیا"۔ یہ ترجمہ اصل کے مطابق نہیں۔

[2] سعدی نے کیا خوب کہا ہے:

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند — کہ در آفرینش زیک جوہر اند
چو عضوے بدرد آورد روزگار — دگر عضوہا را نماند قرار

[3] یعنی تاریخ عالم یا عالم انسانیت جس طرف بڑھ رہا ہے اس کے احوال و شئون میں۔ مترجم

[4] ملاحظہ ہو آگے چل کر چھٹا خطبہ۔ مترجم

[5] Flint

کے کسی مصنف کے حق میں بالخصوص کہی جا سکتی ہے یہ کہ اس کے ذہن میں وحدت انسانی کا ایک مجرد تصور موجود تھا۔[1] مگر پھر رومی عہد سے لے کر اب تک بھی تو صورت حال کچھ ایسی ہے کہ یہ تصور یورپ کے دل و دماغ میں جاگزیں نہیں ہو سکا۔[2] برعکس اس کے وطنی قومیت کے نشو و نما سے جس کا سارا زور نام نہاد قومی خصائل پر ہے، وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا برابر دب رہا ہے۔ لیکن اس سے کس قدر مختلف ہے عالم اسلامی کی تاریخ! یہاں وحدت انسانی کا خیال نہ تو محض کوئی فلسفیانہ تصور تھا، نہ شاعرانہ خواب[3] بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک زندہ اور قائم عنصر جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا۔

۲۔ اس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے، لہٰذا زندگی کا یہ تصوّر کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ زمانے کا یہی تصور ہے۔ جو ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لئے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے[4] سو ان کا ذکر ہی کیا ہے۔ ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا۔ لیکن یہاں غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لئے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھئے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا، یعنی زمانا

---

[1] جو کبھی شرمندۂ معنی نہ ہوا، نہ رومی دنیا یہ سمجھی کہ اس کا اظہار ریاست اور معاشرے میں کس طرح ہو گا۔ مترجم

[2] بہ سبب جارحانہ وطن پرستی، وطنیت اور نسلیت علیٰ ہذا طبقاتی امتیازات کے باعث۔ مترجم

[3] جیسے یورپ میں۔ مثلاً مرحوم "انجمن اقوام" اور "کفن دزدے چند" کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ مترجم

[4] مفکرین تاریخ۔ مترجم

ایک ایسے نشو و نما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے[۱]۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تغیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعد الطبیعات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی، بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا[۲]، بایں ہمہ زمانے کا تصور جس رنگ میں کیا، ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے[۳]۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ "اختلاف لیل و نہار" کو حقیقت مطلقہ کی جس کی "ہر لحظہ ایک نئی شان[۴] ہے" ایک آیت تصور کرنا چاہیئے، اسلامی مابعد الطبیعات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے اور آخرالامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہناً ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اس کی ذہانت و فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لئے غالب آگئی۔ یونانیوں کے نزدیک زمانے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہیں تھی، جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا، یا یہ کہ وہ ایک دائرے میں گردش کرتا

۱؎ لہٰذا اس کا ایک قانون ہے، کچھ اسباب و علل اور کچھ معنی و مطلب، وہ ایک "علم" ہے۔ مترجم

۲؎ یعنی قیاسی مابعد الطبیعیات ۔ یا محض عقلیت ۔ کا، جیسا کہ قدیم فلسفہ کا انداز تھا۔ مترجم

۳؎ جیسے خود اقبال کے۔ مترجم ۴؎ ۵۵ : ۲۹

رہتا ہے[1]، جیسا کہ ہراقلطوس اور رواقیین نے اس کا تصور کیا۔ حالانکہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس اقدامات پر جس معیار کے رو سے بھی حکم لگائیں گے، اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کیا گیا تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں۔ اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔

میرا خیال ہے اب شاید ہم بخوبی سمجھ گئے ہیں کہ عالم اسلام میں یونانی فلسفہ کے خلاف ذہناً جو بغاوت پیدا ہوئی اس کی اہمیت کیا ہے۔ پھر یہ امر کہ اس بغاوت کا آغاز خالصًا الٰہیاتی نقطۂ نظر سے ہوا[2] اس حقیقت کا بین ثبوت ہے کہ قرآن مجید کی روح چونکہ اساسًا یونانیت کی ضد ہے لہذا بالآخر وہ اس پر غالب آئی، حالانکہ شروع شروع میں بعض افراد کی فی الواقع یہ خواہش تھی کہ قرآن پاک کی ترجمانی بھی فلسفۂ یونان ہی کی روشنی میں کریں۔[3]

اب صرف اس غلط فہمی کا ازالہ باقی ہے جسے اشپینگلر نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "زوال مغرب[4]" میں پھیلایا۔ اس تصنیف کے ان دو ابواب کو جن میں اس نے عربی ثقافت سے بحث کی ہے، ایشیا کی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں ایک بڑا قابل قدر اضافہ تصور کرنا چاہیئے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، اشپینگلر نے ان دونوں ابواب میں یہ سمجھنے کی مطلق کوشش نہیں کی کہ بحیثیت ایک مذہبی تحریک اسلام کی ماہیت کیا ہے، نہ یہ کہ وہ کیا سرگرمیاں تھیں جن کا اس کی بدولت تہذیب و ثقافت کی دنیا میں آغاز ہوا۔ اشپینگلر کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی تہذیب ہو اسے اپنی جگہ پر ایک جسم نامی تصور کرنا پڑے گا، اس لئے کہ زمانًا دیکھا جائے تو کسی تہذیب کا اس تہذیب سے جو اسی سے متقدم ہے یا متاخر کوئی تعلق نہیں ہو گا۔ اشپینگلر کے نزدیک ہر تہذیب کا اپنا ایک نقطۂ نظر ہوتا ہے اور وہ جس شے کو دیکھتی ہے اسی

---

[1] جیسے ہندوؤں کا "سنسار چکر"۔ مترجم [2] مستشرقین کے نزدیک "راسخ العقیدگی" کے ردعمل (orthodox reaction) سے۔ ملاحظہ ہو تصریح 'د'۔ مترجم

[3] ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ مترجم [4] Spengler : Decline of the West

نقطۂ نظر کے ماتحت جسے دوسری تہذیبوں کے افراد سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہ دعویٰ ہے جس کی حمایت میں اشپینگلر کا اضطراب اس حد تک بڑھ گیا ہے کہ وہ ایک واقعے کے بعد دوسرا اور ایک تعبیر کے بعد دوسری تعبیر پیش کرتا اور اس طرح واقعات اور تعبیرات کا ایک طومار کھڑا کر دیتا ہے تاکہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ مغربی تہذیب کی مخالف یونانیت روح اس کی اپنی ذہانت اور فطانت کا نتیجہ ہے، نہ کہ ان اثرات کا جو بہت ممکن ہے اس نے اسلامی تہذیب سے قبول کئے ہوں، کیونکہ یہ تہذیب، کیا باعتبار روح اور کیا باعتبار نوعیت، اشپینگلر کے نزدیک خالصًا مجوسی ہے[1] تہذیب حاضر کے بارے میں تو ہمیں اشپینگلر کے نقطۂ نظر سے پورا اتفاق ہے، لیکن ہم جیسا کہ ان خطبات میں بار بار کہہ چکے ہیں عصرِ حاضر کی روش اگر یونانیت کے منافی ہے تو اس کی ابتدا دراصل اس بغاوت سے ہوئی جو عالمِ اسلام نے فکرِ یونان کے خلاف کی۔ مگر اشپینگلر اس بات کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے؟ کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ تہذیبِ جدید کی مخالف یونانیت روح سچ مچ ان اثرات کا نتیجہ ہے جو اس نے اپنی پیشرو[2] تہذیب سے قبول کئے تو تہذیبوں کی باہمدگر آزادی اور جداگانہ نشو و نما کے متعلق اشپینگلر کا دعویٰ یک قلم باطل ہو جائے گا۔ میری رائے میں اشپینگلر کا یہی اضطراب کہ وہ اپنے اس دعوے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کر سکے، اس امر کا باعث ہوا کہ بہ حیثیت ایک ثقافتی تحریک اس نے اسلام کو بڑی ہی غلط اور فاسد نگاہوں سے دیکھا۔

بہرحال مجوسی تہذیب سے اشپینگلر کی مراد وہ مشترک تہذیب ہے جو بقول اس کے مجوسی مجموعۂ مذاہب، یعنی یہودیت، قدیم کلدانی مذہب[3]، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل تھی۔ اب اگرچہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان خطبات میں میری برابر یہ کوشش رہی کہ مجوسیت کے ان غلافوں کو ہٹا کر جنہوں نے گویا اسلام کی حقیقی روح پر پردہ ڈال رکھا

---

[1] عام محاورے میں عجمی، ملاحظہ ہو تصریح 'ہ'۔ مترجم

[2] یعنی اسلامی [3] صابئیت؟ ۔ مترجم

ہے اور جو اشپینگلر کی گمراہی اور غلط روی کا باعث ہوئے، ہم اس کا صاف ستھرا چہرہ دیکھ سکیں۔ چنانچہ زمانے ہی کی بحث میں اسلامی افکار کے متعلق اشپینگلر کی بے خبری کا جو عالم ہے اسے، علیٰ ہذا محسوسات و مدرکات کے ایک آزاد اور بااختیار مرکز کی حیثیت سے خودی یا "انا" کا اظہار اسلام کے مذہبی مشاہدات اور واردات میں جس طرح ہوا، اس باب میں اس کے خیالات کو دیکھ کر ہمارے تعجب اور حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ بجائے اس کے کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں اشپینگلر اسلامی افکار اور واردات کی تاریخ پر نظر رکھتا، اس نے اس مسئلے میں اپنے فیصلوں کی بنا عام عقائد پہ رکھی۔ ذرا خیال تو فرمایئے کہ اسلام کی مفروضہ تقدیر پرستی کے ثبوت میں اشپینگلر ایسا پڑھا لکھا اور فاضل انسان بعض مشرقی اقوال اور ضروب الامثال کو، مثلاً زمانے کی جست، یا یہ کہ "ہر چیز کا ایک وقت ہے[1]" بطور دلائل پیش کرتا ہے۔ بہرحال اس مسئلے میں مسلمانوں کے یہاں زمانے کے تصور کا سرچشمہ کیا تھا، علاوہ ازیں یہ کہ اس کا نشو و نما کس رنگ میں ہوتا رہا، پھر ایسے ہی بطور ایک آزاد اور بااختیار طاقت کے انسانی خودی کی بحث میں ہم ان خطبات میں بہت کچھ کہہ آئے ہیں۔ یوں بھی اسلام اور اسلامی تہذیب کے بارے میں اشپینگلر نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی تحقیق و تنقید کے لئے ایک دفتر چاہیئے۔ لہٰذا ہم اس سلسلے میں جو کچھ عرض کر چکے ہیں اس میں صرف ایک بات کا اضافہ، جس کی حیثیت ایک عام اصول کی ہے، کافی ہوگا۔

اشپینگلر کہتا ہے: "تعلیمات نبوی کا لب لباب مجوسی ہی تو ہے"۔ خدا ایک ہے، اسے یہواہ کہیئے، اہورمزد، یا مردوک بعل، وہی اصول خیر ہے، باقی سب یا تو بے بس ہیں یا محض شر۔ پھر اس عقیدے کے ساتھ ایک اور عقیدہ بھی وابستہ ہے، یعنی یہ امید کہ مسیح آئے گا جس کا الیسعیاہ میں تو واضح طور پہ اور پھر ایک خاص ضرورت کے ماتحت[2] آئندہ

---

[1] کل شئ مرھون باوقاتھا، پہلی ضرب المثل کیا ہے؟ زمانے کی کروٹ ہ؟ ۔ مترجم

[2] کہ اسرائیل کو پھر عروج حاصل ہوگا۔ مترجم

صدیوں میں[۱] بار بار ذکر آتا ہے۔ یہ مجوسی مذہب کا بنیادی خیال ہے، کیونکہ اس نے تاریخ عالم کا تصور ہی اس طرح کیا ہے کہ اس کا آغاز خیر و شر کی آویزش سے ہوا جس میں بیچ کا دور اگرچہ شر کے غلبے کا دور ہے، لیکن روز جزا میں خیر ہی کی فتح ہوگی۔ اب اگر اشپینگلر یہ سمجھتا ہے کہ تعلیمات نبوی کی بحث میں اس کا یہ نظریہ اسلام پر بھی منطبق ہو سکتا ہے تو اس سے بڑھ کر غلط فہمی اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ یہاں جو بات یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ کہ مجوسی بہر حال خدایان باطل کے وجود کا قائل تھا، یہ دوسری بات ہے کہ اسے ان کی عبادت سے انکار تھا۔ لیکن اسلام نے تو خدایان باطل کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا۔ نہ اشپینگلر یہ سمجھا، نہ اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے، یعنی زرتشت کے نازائیدہ بیٹوں کے ظہور کا مسلسل انتظار، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط[۲] لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت[۳] کے معنی تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں تو اس کو چاہیئے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں، اس لئے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے، ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اسی نوع کے ایک اسلامی عقیدے[۴] کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا ہمیشہ کے لئے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مرتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں[۵]۔

---

[۱] مثلاً عیسائیوں کے یہاں کہ مسیح علیہ السلام پھر دنیا میں آئیں گے۔ مترجم

[۲] بہ معنی ''ستودہ'' ۱۴ : ۱۶ اور ۱۶ : ۷۔ مترجم

[۳] کہ باب نبوت مسدود ہے۔ مترجم [۴] ظہور مسیح و مہدی کے بارے میں۔ مترجم

[۵] تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو ''مقدمہ ابن خلدون'' علیٰ ہذا تصریح 'و'۔ مترجم

چھٹا خطبہ

الاجتہاد فی الاسلام[1]

تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ[2] تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے[3] برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے[4] بعینہٖ جہاں تک بطور ایک نظام اجتماع[5] جذبات سے کام لینے کا تعلق ہے، اس نے رنگ اور خون کے رشتے[6] ٹھکرا دیئے اور اپنی توجہ صرف فرد کی ذاتی قدر و قیمت[7] پر رکھی۔ رنگ و خون کا رشتہ زمین پیوستگی[8] کا رشتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتحاد انسانی[9] کے لئے کسی خالص نفسیاتی اساس کی جستجو جب ہی کامیاب ہو سکتی ہے جب اس حقیقت کا ادراک ہو جائے کہ نوعِ انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبدا اصلاً روحانی[10] پھر یہی ادراک ہے جس سے نئی نئی وفاداریوں[11] کی تخلیق ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم ان کو رسوم و

---

[1] اصل عنوان: اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول۔ ملاحظہ ہو تصریح 'د'۔ مترجم

[2] جیسے مثلاً ارسطاطالیسی (مشائی) فلسفہ میں۔ مترجم

[3] لہٰذا اسے جو کچھ بننا تھا بن چکا۔ [4] جس کی تکوین کا عمل جاری ہے۔

[5] تشکیل ریاست یا یوں کہیئے کہ معاشرے کی تاسیس کے لئے۔ مترجم

[6] یعنی نسل اور وطن کے۔ مترجم [7] شرف ذات پر۔ مترجم [8] بالفاظ دیگر قید مقامی۔

[9] بحیثیت ایک "امت" بفحوائے: کان الناس امۃ واحدۃ (۲: ۲۱۳)۔ مترجم

[10] بمقابلہ مادی۔ ملاحظہ ہو دوسرا خطبہ، بحث "حیات"۔ مترجم

[11] مقاصد حیات میں، تاکہ انسان اپنا حقیقی نصب العین متعین کر سکے، مثلاً وطن یا قوم کی وفاداری۔ مترجم

ظواہر[1] کا سہارا لئے بغیر بھی قائم اور برقرار رکھ سکتے ہیں۔ یوں بھی انسان اگر زمین[2] سے استخلاص حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسی ادراک کے ذریعے[3]۔ رہی عیسائیت جس کا ظہور دراصل ایک نظام رہبانیت کی شکل میں ہوا تھا، سو قسطنطین کی یہ کوشش کہ اس سے ایک نظام اجتماع کا کام[4] لے، ناکام رہی، کیونکہ عیسائیت کے اندر یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ اس طرح کا کوئی نظام قائم کرسکے[5]۔ لہٰذا قیصر جولین[6] مجبور ہوگیا کہ ایک دفعہ پھر روما کے قدیم دیوتاؤں[7] سے رجوع کرے اور ان کی تائید[8] میں فلسفیانہ تاویلات سے کام لے۔ چنانچہ اسلام کا ظہور ہوا تو اس وقت متمدن دنیا کی جو حالت تھی تہذیب و تمدن کے ایک مورخ[9] نے اس کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے:

"معلوم ہوتا تھا وہ عظیم الشان تمدن جس کی تعمیر میں چار ہزار برس صرف ہوئے انتشار اور تباہی کے کنارے آلگا۔ لہٰذا ڈر تھا کہ انسان پھر کہیں وحشت اور بربریت کی اس زندگی کا شکار نہ ہو جائے جس میں ہر قبیلہ اور ہر فرقہ دوسرے قبیلے اور دوسرے فرقے سے دست و گریباں رہتا اور جس میں کہیں قانون کا تصور تھا، نہ نظم و نسق کا۔ قبائلی زندگی کی بنیاد جن تکالیف[10]

---

[1] مذہبی، یا غیر مذہبی، جیسے موجودہ زمانے کے سیاسی۔ اجتماعی رسوم و ظواہر۔

[2] یعنی جذبۂ وطنیت و نسلیت۔ [3] کہ حیات کی اصل روحانی ہے۔ مترجم

[4] رومی سلطنت کے استحکام اور اس کے مختلف عناصر کو ایک متحد العقیدہ معاشرے کی شکل دینے کے لئے۔ مترجم [5] جو ریاست کی بنا ٹھہرے۔

[6] Julian قسطنطین کا جانشیں۔ جولین نے اس موضوع میں جو رسالہ تصنیف کیا اس کا عنوان ہے Misopogen (ریش مخالف)۔ مترجم [7] یعنی وثنی مذہب۔

[8] بمقابلہ عیسائیت کے جس نے دیوی دیوتاؤں کی مذمت کی۔ مترجم

[9] حضرت علامہ نے مصنف اور تصنیف دونوں کا حوالہ نہیں دیا۔ کتاب کا نام شاید Emotion as Basis of Civilization ہے۔ مترجم

[10] ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

پر تھی ان میں اب کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا اور اس لئے وہ پرانے طور و طریق پر بھی جن سے اس وقت سلطنتیں کام لے رہی تھیں[1]، بے کار اور فرسودہ ہو چکے تھے۔ رہیں وہ تکالیف جو اِن کی جگہ عیسائیت نے قائم کیں سو وہ نظم اور اتحاد کی بجائے اور زیادہ افتراق، ہلاکت اور تباہی پھیلا رہی تھیں۔ یہ زمانہ بڑا پر آشوب اور خطرناک تھا۔ تہذیب و تمدن کا شجر عظیم جس کے برگ و بار اطراف واکناف عالم میں پھیل گئے تھے اور جس کی شاخوں میں کبھی علم و فن اور ادب کے ثمرہ ہائے زریں لگے تھے، بوسیدہ ہو رہا تھا، اس کی رگوں میں عقیدت اور احترام کا رس ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کی زندگی قائم اور برقرار رہتی۔ برعکس اس کے جنگ و جدال کی آندھیوں نے جو آئے دن اٹھتی رہتیں اس کی جڑیں کھوکھلی کر رکھی تھیں۔ اس کا وجود قائم تھا تو صرف عہد قدیم کے رسم و رواج اور قوانین کی بدولت، لیکن جو معلوم نہیں کب ختم ہو جاتے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کیا ایسی کوئی تہذیب بھی موجود تھی جس کی بنا محض جذبات پر ہوتی[2] اور جس سے بنی نوع انسان میں اتحاد و اتفاق کے ساتھ ساتھ تمدن عالم کی عمارت بھی محفوظ ہو جاتی[3]۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر اس قسم کی تہذیب کا کہیں وجود ہوتا[4] تو اس کی نوعیت یکسر مختلف ہوتی۔ یہ اس لئے کہ قدیم متمدن دنیا کی تکالیف اور رسوم وظواہر تو مردہ ہو چکے تھے جن کے بدلے اس طرح کی کوئی دوسری تکالیف یا رسوم وظواہر پیدا کئے جاتے تو اس کے لئے صدیوں کی

---

[1] اپنے قیام واستحکام، نظم اور قانون کے لئے ۔ مترجم

[2] یعنی کسی ایسے نفسیاتی اصول پر جس سے اجتماعی طور پر بھی جذبات محبت اور اتحاد کو تحریک ہوتی۔ م

[3] جیسا کہ اسلام کی بدولت ہوا ۔ مترجم

[4] جو مصنف کے ذہن میں ہے۔ یعنی مبنی برجذبات، نہ کہ خون اور رنگ یا وطن پر۔ مترجم

قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔

۲۔ رہبانی تصوف کا نشو و نما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا اس روش کا ایک سبب بنا۔ مذہبی پہلو سے دیکھا جائے تو تصوف عبارت ہے اس بغاوت سے جو فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف پیدا ہوئیں اس سلسلے میں سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کا شمار اس عہد کے[1] بہترین قانونی دماغوں میں ہوتا ہے اور جو تقریباً ایک مذہب فقہ کی بنا ڈال چکے تھے، لیکن جن کے دل و دماغ پر چونکہ روحانیت کا غلبہ تھا، لہذا فقہائے معاصرین کی خشک بحثوں سے بد دل ہو کر انہوں نے بالآخر رہبانی تصوف کا راستہ اختیار کر لیا۔ یوں بھی جہاں تک تصوف کے ظنی[2] پہلو کا، جس کا آگے چل کر نشو و نما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور اس لئے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن[3] پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کی بجائے مشہودات سے تھا، کنارہ کشی کر لی[4]۔

پھر جیسے جیسے تصوف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ لہذا جہاں تک ظن و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورت حالات تھی جس میں مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھنچنے لگے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجے کے افراد، یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی،

---

[1] ابتدائی عباسی۔ سفیان ثوری ہارون الرشید کے معاصر تھے اور اس سے راہ و رسم بھی رکھتے تھے۔ مترجم

[2] یعنی قیاسی، ظن و تخمین پر مبنی، مثلاً عجمی، اشراقی - مترجم

[3] یا مجاز و حقیقت کی تفریق پر - مترجم

[4] یعنی محسوس، یا زندگی کے ٹھوس حقائق سے، اس بنا پر کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ لہذا حیات فرد، جماعت اور معاشرے سے بھی۔ مترجم

تا آنکہ ایسا کوئی باہمت اور اولوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہٰذا انھیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہبِ فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔

۳۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ تیرھویں صدی کا وسطی زمانہ آیا تو اسلامی دنیا کا ذہنی مرکز بغداد تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔ یہ ایسی شدید ضرب تھی کہ اس عہد کے جن مؤرخوں نے تاتاری حملوں کی تاریخ لکھی ہے وہ بغداد کی تباہی کا حال بیان کرتے ہیں تو اس سے اسلام کے مستقبل کے بارے میں بڑی مایوسی ٹپکتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند منکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انہوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لئے کہ قوائے انحطاط کا سد باب نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے، لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے۔ اندریں صورت اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں۔ یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ زمانہ حال کے ایک مصنف نے کیا خوب کہا ہے "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسودہ کر دیا ہو، ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی"۔ لہٰذا قوائے انحطاط کے سد باب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے

جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار[1] پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔ یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی اور بعد کے فقہا کی کوششوں سے ہوتا ہے اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل قلم اور اسلام کے نہایت پرجوش مبلغ تھے اور جن کی ولادت ۱۲۶۳ میں یعنی زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی، اس روش کے خلاف ایک زبردست ردعمل رونما ہوا۔

امام موصوف کی تعلیم و تربیت حنبلی روایات کے مطابق ہوئی۔ وہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے اور اس لئے مذاہب اربعہ کی قطعیت کا انکار انہیں پھر اصول اولین[2] کی طرف لے گیا تاکہ اس سلسلے میں کوئی نیا قدم اٹھا سکیں۔ مذہب ظاہری کے موسس[3] ابن جزم کی طرح انھیں بھی فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے، جیسا کہ فقہائے متقدمین ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں، انکار تھا۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے توہمات کا سرچشمہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھئے تو ان کا یہ خیال سرتاسر حق بجانب تھا۔ ایسے ہی سولہویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادئ اجتہاد کا دعویٰ کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کیا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگ زاروں سے جسے بقول میکڈانلڈ، اسلام کی فرسودہ دنیا

---

[1] علم و عمل کے لئے۔ مترجم [2] فقہ کے بنیادی مآخذ۔ قرآن و سنت۔ کی طرف۔ مترجم

[3] داؤد الظاہری۔ ابن حزم (اندلسی)، ایک طرح سے موسس ثانی ہیں۔ مترجم

کا پاکیزہ ترین حصّہ تصور کرنا چاہیئے اٹھی اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی کا اولین ارتعاش تھا اس لئے کہ ایشیا ہو یا افریقہ، عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی، بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سلوسی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی[1] اور بابی تحریک جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہیئے، عربی احتجاجیت[2] کی۔ بدعات کے مصلح عظیم[3] محمد بن عبدالوہاب کا سال ولادت ۱۷۰۰ء ہے۔ انہوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی، ایران کا سفر کیا اور آخرالامر اس آگ کو جوان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی، سارے عالمِ اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت، یعنی بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہدِ زوال میں ہوا[4] اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔[5] بہرحال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا[6] کے عساکر نے کب اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا۔[7] یہاں بحث آزادئ اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور اس لئے آزادئ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا، لیکن ماضی

---

۱ جس کی بنا سید جمال الدین افغانی نے رکھی۔ مترجم

۲ انگریزی میں Protestantism بمعنی "احتجاجیت" اس لئے کہ اس تحریک کے حامیوں نے (بسرکردگی لوتھر) رومی کلیسا کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اصلاحِ دین (عیسوی) کا بیڑا اٹھایا۔ بعینہٖ بابی تحریک بھی شیعی مجتہدین کے خلاف ایک صدائے احتجاج تھی جیسے وہابی تحریک ارباب تقلید کے خلاف۔ مترجم

۳ انگریزی میں Puritan Reformer

۴ صحیح معنوں میں "المرابطین" کے۔ مترجم

۵ یعنی ان کے مرید اور دست راست عبدالمومن المراکشی بانئ دولت موحدین کی بدولت، جس نے مرابطین کے انحطاط کے بعد اندلس میں اسلامی اقتدار قائم کیا۔ م

۶ والئ مصر۔

۷ ابراہیم پاشا کی زیر قیادت۔ مترجم

کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سرتا سر غیر تنقیدی رہا، لہٰذا امور قانون میں اس نے اپنا دار و مدار صرف احادیث پر رکھا۔

جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہدِ حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ مثال کے طور پر حلیم ثابت ہی کا نظریہ ہے جو اس نے اسلامی قانون کے بارے میں قائم کیا اور جس کی بنا اس نے جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔ پھر اگر اسلام کی نشأۃ الثانیہ ناگزیر ہے، جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے، تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑیگا لہٰذا اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی خاص اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم اتنا ہی کرنا چاہئے کہ آزاد خیالی کی اس تحریک کو جو دنیائے اسلام میں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہے کچھ یونہی روکنے کی کوشش کریں کہ قدیم نقطۂ نظر کے ماتحت اس کی تنقید صحت مندی سے ہوتی رہے۔

آیئے اب ذرا ترکوں کے مذہبی اور سیاسی فکر کا مختصراً جائزہ لیں، تاکہ اس امر کا اندازہ بھی ہو جائے کہ ترکی کے جدید طرزِ فکر، علیٰ ہذا سیاسی سرگرمیوں نے حال ہی میں جو صورت اختیار کی ہے اس میں ان کی قوت اجتہاد کا اظہار کس طرح ہوا۔ ابھی زیادہ دن نہیں گزرے جب ترکی فکر نے دو راستے اختیار کر رکھے تھے۔ ایک وہ جس کی نمائندگی حزب وطنی نے کی، دوسرا حزب اصلاح مذہبی کا راستہ[2] حزب وطنی کو دلچسپی تھی تو صرف ریاست سے، مذہب سے انھیں کوئی خاص لگاؤ نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ریاست سے الگ مذہب کا کوئی وظیفہ نہیں۔ ریاست ہی حیات قومی کا بنیادی جزو ہے اور اس لئے باقی سب اجزا کی نوعیت اور وظائف بھی ریاست ہی سے متعین ہوں گے۔ لہٰذا اس بارے میں کہ مذہب اور ریاست کے وظائف کیا ہیں، انھوں نے قدیم نقطۂ نظر تسلیم نہیں کیا، بلکہ اس امر پر

---

[1] نوجوان ترکوں، یا انجمن اتحاد و ترقی کا۔ مترجم

[2] شرعی، اسلامی۔ مترجم

زور دیا کہ ریاست اور کلیسا[۱] کو ایک دوسرے سے الگ کر دینا ضروری ہے۔ اب جہاں تک ایک سیاسی۔ مذہبی نظام کی حیثیت سے اسلام کی ہیئت ترکیبی کا تعلق ہے، اس نظریے[۲] کو بھی شاید ایک حد تک جائز تسلیم کر لیا جائے، گو ذاتی طور پر مجھے اس سے اختلاف ہے کہ اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست ہی کا خیال اس کے باقی سب تصورات پر حاوی[۳]۔ دراصل اسلام نے روحانی اور مادی[۴] دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کئے۔ وہ ہر عمل کی ماہیت کا فیصلہ، قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے زیادہ یا کم[۵]، صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے[۶]، کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخران کی نوعیت متعین ہوتی ہے۔ وہ عمل "دنیوی" ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ روحانی جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے۔ گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو از روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا، لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا[۷] ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطۂ نظر بدل کر دیکھتے ہیں، ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن یہ ایک بڑی دقیق بحث ہے جس میں ہمیں بڑے بڑے دشوار فلسفیانہ مسائل سے الجھنا پڑے گا۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اس قدیم غلط خیالی[۸] کا سبب وہ تفریق ہے جو ذات انسانی کی

---

[۱] یا مذہب اور سیاست کو۔ باتباع فرنگ۔ مترجم
[۲] کہ یہ ریاست ہے جس سے حیات ملی کے باقی سب اجزا اور ان کے وظائف متعین ہوتے ہیں۔ مترجم

[۳] لہٰذا حقیقی وجود محض ریاست کا ہے۔ مذہب کوئی اصول نظم و انضباط نہیں کہ اس پر حیات فرد اور جماعت کی بنا رکھی جائے۔ مترجم
[۴] یا دینی اور دنیوی۔ مترجم

[۵] آج کل کی اصطلاح میں secular۔ مترجم

[۶] الاعمال بالنیات (بخاری)۔ مترجم
[۷] یا مذہب اور سیاست۔ مترجم

[۸] جس کا تعلق ریاست اور کلیسا۔ یا مذہب اور سیاست، دین اور دنیا، روح اور مادے۔ کی دوئی سے ہے۔ مترجم

وحدت میں یہ سمجھتے ہوئے پیدا کی گئی کہ ہمارا وجود دو الگ الگ حقیقتوں کا مجموعہ ہے، لیکن جو باہم اتحاد و اتصال کے باوجود بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں[1]، حالانکہ یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہٰذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن، لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے۔ گویا بہ حیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسان کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا[2] میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں[3]۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری[4] میں مشہود دیکھنے کی۔ لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انہی معنوں میں۔ ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جور و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔ مگر پھر یہی تو وہ نکتہ ہے جسے اسلام کے ناقدین اکثر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم زمانًا جلوہ گر دیکھتے ہیں لہٰذا یہ "طبیعی" اور "مادی" اور "دنیوی" ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر وہ شئے جسے اصطلاحاً "دنیوی"[5] کہا جاتا ہے، اپنی اصل میں روحانی

---

[1] لہٰذا دین و دنیا کی تفریق ضروری ٹھہری۔ مترجم

[2] یعنی مادی احوال و ظروف کی دنیا ہیں۔ مترجم

[3] یعنی فی الحقیقت سیاسی۔ اجتماعی عوامل کی حیثیت اختیار کر لیں۔ مترجم

[4] سیاسی اور مدنی اعتبار سے جیسے مثلاً "قوم" کا وجود ہے۔ مترجم

[5] secular سے سیکولر، بمقابلہ spiritual روحانی۔ مترجم

تسلیم کی جائے گی۔ چنانچہ سب سے بڑی خدمت جو فکر حاضر نے اسلام، بلکہ یہ کہنا چاہیے مذہب کی سرانجام دی ہے، یہ اس کی وہ تنقید ہے جس کے ماتحت اس نے مادی اور طبیعی پر نظر ڈالی اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ مادی کے بحیثیت مادی کوئی معنی ہی نہیں، الّا یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لئے جو کچھ بھی ہے، مقدس ہے۔ کیا خوب ارشاد فرمایا ہے رسالت مآب صلعم نے کہ ہمارے لئے یہ ساری زمین مسجد ہے[۱]۔ لہٰذا اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی[۲] کہتے ہیں، اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ ہی میں کریں[۳]۔ لیکن پھر ان معنوں میں تو ہر اس ریاست کو حکومت الٰہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا استیلا اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔

دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق[۴] کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدتِ سیاسی یا مدنی کے طور پر تو ہوئی نہیں تھی۔ وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا اور جس کا اس لئے امور مدنی میں کوئی دخل نہیں تھا۔ لہٰذا جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے وہ ہر معاملے میں روحی حکومت کے زیر فرمان رہی۔ مگر پھر اسی صورت حالات میں جب آگے چل کر اسے ریاست کا مذہب قرار دیا گیا تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی اور ان کے حدود و فرائض کی تعیین و تحدید میں بحث و نزاع کا ایک غیر مختتم سلسلہ شروع ہو گیا

---

[۱] صحیح مسلم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہمیں تین باتوں میں سب انسانوں پر فضیلت دی گئی۔ ہماری صفوں کی مثال ملائکہ کی صفوں کی ہے، ہمارے لئے ساری زمین مسجد ٹھہرائی گئی اور جب پانی نہ ملے تو ہمارے لئے اسی کی مٹی پاک ٹھہری۔ مترجم

[۲] بالفاظ دیگر مذہبی عزائم اور مقاصد۔ مترجم [۳] نہ کہ انفرادی زندگی میں جیسا کہ ریاست اور کلیسا کی دوئی کا تقاضا ہے۔ مترجم [۴] یا اسے "دنیوی" شکل دینے کا۔ مترجم

لیکن اسلام میں یہ صورت حالات رونما ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے کہ اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماع مدنی کے ہوا اور قرآن مجید کی بدولت اسے وہ صاف و سادہ قانونی اصول مل گئے جن میں یہ زبردست امکانات، جیسا کہ تجربے نے آگے چل کر ثابت بھی کر دیا موجود تھے کہ رومیوں کی "دوازدہ الواح" کی طرح انھیں بھی بذریعہ تعبیر و تاویل مزید وسعت دی جا سکے[1]۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا نظریہ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے، کیونکہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت[2] کام کر رہی ہے، حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔

برعکس اس کے حزب اصلاح مذہبی نے، جس کی زمام قیادت سعید حلیم پاشا کے ہاتھ میں تھی، اس بنیادی حقیقت پر زور دیا کہ اسلام میں عینیت[3] اور اثباتیت[4] دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا، لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں[5]۔ پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے، نہ فرانسیسی کیمیا[6]، وزیر اعظم ترکی[7] کے نزدیک نہ تو کسی ترکی اسلام کا وجود ہے، نہ عربی، ایرانی اور ہندی اسلام[8] کا۔ مگر پھر جس طرح علمی حقائق کی عالمگیر نوعیت سے ہر قوم کے اندر علم و حکمت کی پرورش اپنی مخصوص قومی شکل میں ہوتی رہتی

۱ـ واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے جو مخاطبین کی سہولت کے لئے دی گئی۔ ملاحظہ ہو تصریح "۱"۔ م

۲ـ ریاست اور کلیسا کی۔ مترجم

۳ـ حقیقت۔ مترجم

۴ـ مجاز۔ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث حقیقت و مجاز۔ مترجم

۵ـ گویا وہ ایک عالمگیر انسانی معاشرہ ہے قومی اور نسلی تفریقات قاطع حریت و مساوات اور باعث فساد ہیں۔ مترجم

۶ـ کیونکہ علم ایک عالمگیر حقیقت ہے اور اس لئے زمان و مکان کی حدود سے آزاد۔ مترجم

۷ـ سعید حلیم پاشا کے۔ ملاحظہ ہو ان کی تصنیف "اسلام یا شمق"۔ مترجم

۸ـ کہ اس کی انفرادی اور اجتماعی ہیئت کا تعین الگ الگ اصولوں پر ہو۔ مترجم

ہے اور وہ سب مل کر ہمارے علمی سرمائے کی نمائندگی کرتی ہیں ، ایسے ہی علمی صداقتوں کی عالمگیر نوعیت سے بھی ہمارے قومی ، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی دنیا میں گوناگونی پیدا ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ اس بڑے ہی بابصر اہل قلم کا خیال ہے کہ تہذیب جدید کو جس کی بنا وطنی انانیت پر ہے ۔ انسان کے دورِ وحشت اور بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہیئے ۔ وہ نتیجہ ہے ایک حد سے زیادہ نشو و نما یافتہ صنعتیت کا اور اس لئے محض ایک ذریعہ انسان کی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین کا ۔ سعید حلیم پاشا کو افسوس ہے کہ اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بھی بعض ایسے توہمات کے زیر اثر جو امم اسلامیہ کے اندر زمانہ قبل اسلام سے کام کر رہے تھے ، غیر اسلامی شکل اختیار کرتے چلے گئے ۔ ان کے مقاصد[1] بھی تو اسلامی بہت کم ہیں ۔ عجمی ، عربی یا ترکی زیادہ[2] ۔ نہ توحید کا صاف ستھرا اور پاکیزہ چہرہ کفر و شرک کے غبار سے محفوظ رہ سکا ، نہ قید مقامی کی روزافزوں پابندیوں نے اسلام کے اخلاقی مقاصد کی غیر شخصی[3] اور عالمگیر نوعیت کو قائم اور برقرار رہنے دیا ۔ لہٰذا اب کوئی چارۂ کار ہے تو یہ کہ ہم اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمح نظر کو جو سرتاسر حرکت تھا ، جامد اور متبدل بنا رکھا ہے ، توڑ ڈالیں اور یوں حریت ، مساوات اور حفظ و استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی ، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی صاف و سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں ۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے ارشادات جن کا طرز فکر اگرچہ سرتاسر اسلامی ہے ، لیکن جن کا فیصلہ بھی قریباً قریباً وہی ہے جو حزب وطنی کا ، یعنی آزادئ اجتہاد اور قانون شریعت کی از سرِ نو تشکیل ، جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں[4] ۔

آئیے اب ذرا یہ دیکھا جائے کہ جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے ، مجلس ملیہ[5] نے

---

[1] اخلاق ، اجتماعی ۔ مترجم [2] لہٰذا اسلام سے متصادم ۔ مترجم [3] یعنی انسانی ۔ م

[4] تاکہ یہ افکار اور تجربات اسلام کی رہنمائی قبول کر لیں مگر حزب وطنی کا نقطۂ نظر غالباً یہ نہیں ۔ مترجم

[5] جو حزب وطنی کی کامیابی سے وجود میں آئی ۔ مترجم

اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطۂ نظر سے خلیفہ یا امام کا نصب چونکہ ایک امر واجب ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے[1]؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ہندوستان اور مصر کے علما نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لئے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔

بہرحال ترکی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مؤرخ سے رجوع کرنا چاہیئے۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "مقدمہ" میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کئے ہیں۔ (ا) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے، لہٰذا اس کا قیام واجب ہے[2]، (ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے[3]، اور (ج) یہ کہ اس کے سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ آخری نظریہ خوارج کا ہے[4] لیکن معلوم ہوتا ہے جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے[5]۔ ترک کہتے ہیں ہمیں چاہیئے اپنے سیاسی تفکر میں ماضی کے سیاسی تجربات

---

[1] شیعی نقطۂ نظر کے خلاف۔ م [2] اہل سنت والجماعت اور شیعہ حضرات کے نزدیک۔ مترجم

[3] حفظ و استحکام امت کے لئے۔ مترجم [4] گو اس سے معاشرے یا ہیئت اجتماعیہ کی نفی مقصود نہیں۔ مترجم

[5] مطلب یہ ہے کہ ایک کی بجائے متعدد "خلافتیں" قائم ہو سکتی ہیں۔ گویا خلافت سے فی الحقیقت مراد ہے ریاست، بشرطیکہ اس کی تاسیس اصول اسلام پر ہو۔ لہٰذا جہاں کہیں کوئی آزاد ریاست قائم ہے وہاں خلافت بھی قائم ہے۔ یوں امر خلافت باعث نزاع نہیں رہتا۔ پھر شاید ان سب "خلافتوں" کا قدرتی تقاضا یہ ہو گا کہ باہم مل کر ایک "دولت متحدہ" کی شکل اختیار کر لیں۔ مترجم

سے سبق حاصل کریں جس کا قطعی فیصلہ یہ ہے کہ عالمگیر خلافت کا تصور عملاً کبھی کامیاب نہ ہو سکا جب تک اسلامی سلطنت قائم تھی اس پر عمل ممکن تھا لیکن انتزاع سلطنت کے بعد جب ہر کہیں آزاد اور خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں تو یہ تصور قابل عمل نہ رہا، نہ عصر حاضر میں مسلمان اپنی تنظیم میں اس سے کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ برعکس اس کے یہ تصور آزاد اور خود مختار اسلامی ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہے۔ ایران ہمیشہ ترکی سے الگ رہا۔ محض اس لئے کہ مسئلہ خلافت میں اس کو عقیدتاً ترکوں سے اختلاف تھا۔ مراکش نے ہمیشہ اس سے بے رخی اختیار کی۔ رہے عرب، سو ان کی ہمیشہ یہ آرزو رہی کہ اس کھوئے ہوئے منصب کو پھر سے حاصل کریں اور پھر یہ سارا افتراق و شقاق ہے کس لئے؟ محض طاقت اور سطوت کے ایک خالی خولی نشان کی خاطر جس کا مدت ہوئی خاتمہ ہو چکا ہے[۱]۔ لہذا ترک بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے گزشتہ سیاسی افکار سے کیوں نہ فائدہ اٹھائیں۔ کیا یہ صحیح نہیں کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لئے قرشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی؟ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں لہذا بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہٖ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دھندلا سا، مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہیئے اور اب جو ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے[۲]۔ کچھ ایسی ہی روش ترکوں کی ہے۔ جو انہوں نے اپنے تجربات کی بنا پر اختیار کی اور جس میں انہوں نے فقہا کے ان متکلمانہ استدلالات سے مطلق اعتنا نہیں کیا جن کی زندگی اور طرز فکر کا تعلق احوال و کیفیات کے ایک ایسے عالم سے تھا جو ہمارے زمانے سے یکسر مختلف ہے۔

میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا

---

[۱] یعنی سارے عالم اسلام میں ایک واحد حکومت کا۔ مترجم

[۲] عالمگیر خلافت کی بجائے۔ مترجم

مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت[1] نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔ اس جدید نصب العین کا ایک بڑا واضح تصور ترکی کے وطن پرست شاعر ضیا کے نغموں میں صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔ ضیا جس کے اشعار نے ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل میں بڑا گہرا حصہ لیا ہے، اگسٹس کونٹ[2] سے بیحد متاثر تھا۔ چنانچہ ہم یہاں اس کی ایک نظم کا ملخص پیش کرتے ہیں جس کا ترجمہ پروفیسر فشر[3] نے جرمن زبان میں کیا ہے۔

"مسلمانوں میں کوئی موثر سیاسی اتحاد پیدا ہوگا تو جب ہی کہ بلاد اسلامیہ آزاد ہو جائیں اور پھر سب کے سب مل کر ایک خلیفہ کی اطاعت اختیار کر لیں۔ لیکن کیا اس امر کا آج امکان بھی ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر بجز انتظار کے چارۂ کار ہی کیا ہے؟ لہٰذا خلیفہ کو چاہیئے اور نہیں تو اس اثنا میں اپنا گھر ہی درست کر لے۔ وہ ایک ایسی ریاست کی تاسیس کا بیڑا اٹھائے جو زمانۂ حال میں چلنے کے قابل ہو۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کوئی ہمدردی نہیں کرتا۔ یہاں صرف طاقت کا احترام کیا جاتا ہے۔"

اشعار بالا سے صاف مترشح ہو جاتا ہے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کا رجحان کس طرف ہے۔ بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیئے۔ انہیں چاہیئے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں، حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں، حزب وطنی کے زعما ٹھیک کہتے ہیں کہ عالم اسلامی کا ایک حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا آسان نہیں کہ محض ایک خلیفہ کے نمائشی تقرر سے وجود میں آجائے۔ اس کا

---

[1] دولت امویہ و عباسیہ نے۔ مترجم

[2] Augustus Comte   [3] Fischer

ظہور ہوگا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔ میں تو کچھ یونہی دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت[1]، بلکہ ایک انجمن اقوام جس[2] نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود[3] اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولت تعارف[4] کے لئے۔ اس لئے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی مطمح نظر محدود کرلیں۔

اسی شاعر کی ایک اور نظم "مذہب اور سائنس" کے ایک بند سے اس مذہبی مطمح نظر کا بھی تھوڑا بہت اندازہ ہو جائے گا جو اس وقت بتدریج دنیائے اسلام میں پرورش پا رہا ہے۔

"نوع انسانی کے اولین رہنما کون تھے؟ انبیا اور انبیاء کی طرح مقدس ہستیاں۔ مذہب نے ہر زمانے میں فلسفہ کی رہنمائی کی۔ اخلاق اور عمل کو اس سے روشنی ملی۔ لیکن پھر مذہب میں بتدریج جمود پیدا ہوتا گیا جس سے اس کا حقیقی جوش اور ولولہ قائم نہ رہا۔ نیک انسان مفقود ہو گئے۔ روحانی قیادت اور وہ بھی برائے نام فقہاء کے ہاتھ میں آگئی۔ لیکن فقہا کا رہنما ستارہ روایات ہیں۔ وہ مذہب کو روایات کے راستے پر لے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس فلسفہ کہتا ہے میرا رہنما ستارہ عقل ہے۔ تم نے دائیں جانب کا رخ کیا تو میں بائیں جانب کا کروں گا۔"

"مذہب اور فلسفہ دونوں کو روح انسانی کی ہدایت کا دعویٰ ہے۔ دونوں اس کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

---

[1] جیسے مثلاً عرب، بربر اور ترکی سلطنتیں قائم ہوئیں، یا اب وطنی ریاستوں کا دور دورہ ہے۔ م

[2] بجائے عالمگیر ریاست کے جس میں امت کی وحدت تو قائم رہتی رہے۔ پھر یہ محض اسلامی ریاستوں کا اتحاد بھی نہیں۔ مترجم

[3] قومی، وطنی، نسلی، جغرافی۔ مترجم

[4] "شعوبًا وقبائل لتعارفوا" (۴۹ : ۱۲)۔

ہنوز یہ کشاکش جاری رہتی ہے کہ تجربات کے بارآور بطن سے علم قطعی[1] کا ظہور ہوتا ہے اور فکر انسانی کا یہ جواں سال رہنما کہتا ہے: دیکھو روایات کی حیثیت محض تاریخ کی ہے اور تاریخ کا منہاج ہے عقل۔ لہذا دونوں تعبیر و تاویل سے کام لیتے اور کسی ناقابل تعریف شے تک پہنچنا چاہتے ہیں۔

مگر یہ ناقابل تعریف شے ہے کیا؟

ایک روحانیت بھرا قلب!

جو صحیح ہے تو پھر میرا فیصلہ یہ ہے کہ مذہب نام ہے علم قطعی کا اور اس کا مقصد یہ کہ قلب انسانی کو روحانیت سے بھر دے"۔

اشعار بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر نے کونت کے اس نظریے کو اختیار کرتے ہوئے کہ ذہن انسانی کا نشو و نما تین مراتب سے گزر کر ہوتا ہے[2] الٰہیاتی، مابعد الطبیعیاتی اور علمی[3]، کس خوبی سے اسلام کے مذہبی مطمح نظر میں سمو دیا ہے۔ پھر مذہب کا یہی نظریہ جسے شاعر نے اپنے اشعار میں پیش کیا ہے، ترکی کے نظام تعلیم میں عربی زبان کی حیثیت بھی متعین کر دیتا ہے۔ ضیا کہتا ہے:

"وہ سرزمین جہاں ترکی میں اذان دی جاتی ہے، جہاں نمازی اپنے مذہب کو جانتے اور سمجھتے ہیں، جہاں قرآن پاک کی تلاوت ترکی زبان میں کی جاتی ہے، جہاں ہر چھوٹا بڑا احکام الٰہیہ سے واقف ہے۔ اے فرزند ترکی وہ ہے تیرا آبائی وطن!"

اگر مذہب کا مقصد فی الواقع یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے۔ لیکن شاعر کہتا ہے جب تک

---

[1] یعنی سائنس کا جو علوم طبیعی کے منہاجات کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ مترجم

[2] ملاحظہ ہو کونت کا فلسفہ قطعیت۔ مترجم [3] یعنی سائنس کا مرتبہ۔ مترجم

اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جاتے ایسا ہونا ناممکن ہے بایں ہمہ عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابل اعتراض ہے۔ مگر پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔ کہا جاتا ہے اسلامی اندلس کے مہدی[1] محمد ابن تومرت نے جس کی قومیت بربر تھی، جب اقتدار حاصل کیا[2] اور موحدین کی زبردست حکومت[3] قائم کی تو حکم دیا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہے، لہٰذا ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ہی میں کی جائے۔ اذان بھی بربری ہی میں ہو، حتیٰ کہ علماء و فقہاء[4] بھی اس کی تحصیل کریں[5]۔

ایک دوسرے بند میں شاعر نے نسائیت کے بارے میں اپنا نصب العین پیش کیا ہے۔ زن و مرد کی مساوات کے جوش میں وہ اسلام کے قانون عائلہ میں بھی جیسا کہ آج اس کو سمجھا اور عمل میں لایا جا رہا ہے، چند بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتا ہے:

> "اور پھر عورت ہے میری ماں، میری بہن، میری بیٹی۔ یہ عورت ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں۔ وہ میری محبوبہ ہے، میرا آفتاب، میرا ماہتاب، میرا ستارہ۔ اس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابل نفرت ٹھہرائے! علماء... قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر میں ٹھوکر کھائی ہے۔
>
> جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا، حیاتِ

---

۱ یہ تسامح ہے۔ اسلامی اندلس نہیں، بلکہ اسلامی مغرب (شمالی افریقہ)۔ مترجم

۲ یہ پھر تسامح ہے۔ اقتدار عبدالمومن نے حاصل کیا۔ م ۳ شمالی افریقہ اور اندلس میں۔ مترجم

۴ متن میں ارباب کلیسا، اہل مغرب کی سہولت کے لئے۔ م ۵ عربی کے علاوہ۔ مترجم

ملی نامکمل رہے گی۔

اہل و عیال کی پرورش میں عدل و انصاف پر عمل کرنا چاہیئے۔

اور اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں، علیحدگی میں[1]، وراثت میں۔

جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف اور رواج میں چوتھائی قرار دیا جاتا ہے عائلہ کا درجہ بلند نہیں ہوگا، نہ ملک کا۔ ہم نے دوسرے حقوق کے لئے عدالتیں کھول رکھی ہیں۔ لیکن عائلہ کی زمام مذاہب فقہ کے ہاتھوں میں دے دی ہے۔

میں نہیں سمجھتا ہم نے عورتوں کو کس لئے بے بس چھوڑ رکھا ہے۔

کیا وہ ملک کی کوئی خدمت بجا نہیں لاتیں؟ یا پھر ہم چاہتے ہیں اس کی سوئی ایک تیز سنگین میں بدل جائے۔ وہ انقلاب برپا کر دے اور اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے؟"

دراصل یہ صرف ترک ہیں جو امم اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آگئے ہیں[2]۔ لیکن یہ وہ تغیر ہے جس کے لئے انسان کو ایک زبردست دماغی اور اخلاقی کشاکش سے گزرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ ایک ہر لحظہ حرکت اور وسعت پذیر زندگی کی روزافزوں پیچیدگیوں سے انھیں نئے نئے حالات اور نئے نئے نقطہ ہائے نظر سے سابقہ پڑتا اور وہ ان اصولوں کی از سر نو تعبیر پر مجبور ہو جاتے جو ایک ایسی قوم کے لئے جو روحانی وسعتوں کی لذت سے محروم ہے خشک بحثوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ شاید انگریز فلسفی ہابس[3]

---

[1] یعنی خلع میں۔ مترجم

[2] یعنی سیاسی اور مادی احوال کی اس دنیا میں جس کا تعلق عصر حاضر سے ہے۔ مترجم

[3] Hobbes

تھا جس نے یہ نہایت ہی پتے کی بات کہی ہے کہ ایک ہی قسم کے خیالات اور احساسات کے تسلسل کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارے کوئی خیالات اور احساسات ہی نہیں۔ چنانچہ بلاد اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھئے تو اس پر یہ قول حرف بحرف صادق آجاتا ہے۔ ان میں پرانی قدروں ہی کی تکرار جاری ہے، بعینہٖ جیسے کوئی کل ایک ہی انداز پر چل رہی ہو۔ ترک البتہ نئی نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں۔ ان کا گزر بڑے بڑے اہم تجربات سے ہو رہا ہے اور یہی تجربات ہیں جن سے ان کا اندرون ذات ان پر منکشف ہو رہا ہے ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہوگئی ہے، وہ بدل رہی اور وسعت حاصل کر رہی ہے۔ اس کا نتیجہ ہے نئی نئی آرزوئیں اور نئی نئی مشکلات، مگر پھر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے نئے نئے حل بھی سمجھا رہی ہے۔ لہٰذا آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا، گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ہم اس مسئلے میں وہی روح برقرار رکھیں جس کا اظہار کبھی حضرت عمرؓ کی ذات میں ہوا تھا، وہ امت کے اولین دل و دماغ ہیں جو ہر معاملے میں آزادیٔ رائے اور تنقید سے کام لیتے تھے اور جن کی اخلاقی جرأت کا یہ عالم تھا کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حالت نزع میں یہاں تک کہہ دیا کہ ہمارے لئے اللہ کی کتاب ہی کافی ہے[1]۔

بہرحال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے

---

[1] حسبنا کتاب اللہ۔ قول آمدی۔ ملاحظہ ہو شرح مواقف۔ مترجم

علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں، بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پراٹسٹنٹ[۱] انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہذا ہمیں چاہیئے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے مترتب ہوئے[۲]۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے تحریک[۳] اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لئے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ[۴] عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورت حالات اور بھی خراب ہو گئی[۵]۔ لہذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انھیں چاہیئے اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظام مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔

ہم اس سے پہلے مختصراً اشارہ کر آئے ہیں کہ دورِ حاضر میں مسلمانوں کے خیالات اجتہاد کے بارے میں کیا تھے۔ علیٰ ہذا یہ کہ انھوں نے اس پر کیسے عمل کیا۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیش نظر کیا اس امر کا فی الواقع امکان ہے کہ ہم اس کے اصولوں کی ازسرِنو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ جامعہ بان[۶] میں السنہ سامیہ کے استاذ ہارٹن[۷] نے بھی اسلامی فلسفہ اور الٰہیات سے بحث کرتے

---

[۱] Protestant ملاحظہ ہو۔ تفصیلی بحث کے لئے حضرت علامہ کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء م

[۲] اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قومی ریاستوں کے ظہور سے یورپ کی وحدت پارہ پارہ ہو گئی۔ مترجم

[۳] Reformation جس کی انتہا لوتھر پر ہوئی۔ مترجم [۴] ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ میں۔ م

[۵] لہذا ۱۹۳۹ کی عالمگیر جنگ۔ ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ مترجم

[۶] Bonn University [۷] Horten

ہوئے یہی سوال اٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفہ اسلام کے افکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل، علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری جانب سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گرد و پیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کئے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمح نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ سے ۱۲۰۰ تک کا خیال کیجئے تو عالم اسلام میں کم سے کم الٰہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے اربابِ فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم اور منہمک رہتے تھے۔ لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعے سے اس مستشرق نے جو ابھی زندہ[1] ہے، یہ رائے قائم کی ہے کہ :

"اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادینی افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشو و نما دیا۔"

اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصر پروفیسر ہرگرون ژے[2] نے بھی لکھا ہے کہ "جب ہم اسلامی قانون کے نشو و نما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو موردالزام ٹھہراتے

---

[1] ہارٹن نے۔ یہ ۱۹۲۷ کا ذکر ہے۔ مترجم

[2] Hurgronje ۔ ملاحظہ ہو تصریح "ج"۔ مترجم

بلکہ الحفیص ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اس لئے سلجھانے کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے"۔

دور حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جونہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشوونما کے ناقابل ہے۔ بد قسمتی سے اس ملک[1] کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ دارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں[2]۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروضات پیش کریں گے۔

۱۔ اول یہ کہ صدر اسلام سے لے کر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی برسر اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا[3]۔

۲۔ دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے لے کر قرن چہارم کے آغاز تک[4] عالمِ اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جد وجہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطمحِ نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعتِ نظر سے

۱؎ غیر منقسم ہندوستان کے۔ مترجم

۲؎ لیکن جس کی وجہ وہی ہے جو حضرت علامہ نے "رموز بے خودی" میں بیان کی تھی:

زاجتہادِ عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

۳؎ بشکل ضابطۂ قانون و دستور۔ مترجم

۴؎ یعنی دسویں اور گیارہویں صدی مسیحی تک۔ وسطی عباسی دور میں۔ مترجم

کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہو گئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق فیہ مآخذ، علیٰ ہذا اس سلسلے میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقا اور نشوونما کا پورا پورا امکان ہے۔ لہٰذا آیئے اب ان مآخذ پر ذرا اختصار سے نظر ڈالیں:

۱۔ قرآن۔ اسلامی قانون کا اولین ماخذ قرآن ہے۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں[۱] اس کا حقیقی منشا جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں[۲] یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیاتِ انسانی کے مدارج عالیہ ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق؟ اس کا جواب ہمیں عیسائیت کی تاریخ سے ملے گا جس کا ظہور یہودی قانون پرستی کے خلاف ایک شدید ردعمل کے طور پر ہوا[۳]۔ عیسائیت نے دوسری دنیا کے تصور سے اتنا تو ضرور کیا کہ زندگی میں روحانیت پیدا کر دی، لیکن انسانی روابط[۴] کی پیچ در پیچ دنیا میں اس نے روحانیت کی کوئی قدر نہ دیکھی۔ لہٰذا اپنی کتاب "ایک مذہبی مکتوب[۵]" میں ناؤمن کہتا ہے "ابتدائی مسیحیت نے ریاست، قانون، نظم امور

---

[۱] اصطلاحاً۔ مترجم
[۲] خطبۂ اول میں۔ مترجم
[۳] لہٰذا اس کے یہاں شریعت کا کوئی تصور ہی نہیں۔ مترجم
[۴] انفرادی، اجتماعی ملاحظہ ہو تصریح "د"۔ مترجم
[۵] Naumann: Briefe uber Religion

پیدا آوری[1] اور اس قسم کے دوسرے حقائق کو مطلق اہمیت نہیں دی۔ بالفاظِ دیگر اس نے انسانی معاشرے کو قابل اعتنا نہیں سمجھا[2] اس سے ناؤمن نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "اندریں صورت ہم یا تو جرأت سے کام لیں اور ریاست کا وجود ہی کالعدم کر دیں، یا پھر دانستہ فساد اور فوضویت کی زندگی بسر کرنے لگیں، نہیں تو اپنے مذہبی عقیدے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی عقیدہ بھی قائم کر لیں۔ لہٰذا یہی مسئلہ ہے جس کے پیش نظر قرآن مجید نے مذہب اور ریاست کا مسئلہ ایک ہی تنزیل[3] میں جوڑ دیا، علیٰ ہٰذا اخلاق کا سیاست سے تقریباً ویسے ہی جیسے افلاطون نے "جمہوریہ" میں۔

لیکن پھر اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن کا وہ مطمح نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کی بجائے حرکت پر رہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمح نظر ایسا ہو گا اس کی روش ارتقا کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہیئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا، کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اسی بات کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کریں گے کہ زندگی چونکہ ماضی

---

[1] باصطلاح معاشیات۔ مترجم
[2] لہٰذا ریاست اور کلیسا کی تفریق۔ مترجم
[3] متن میں "وحی" revelation مطلب ہے اس ہدایت سے جو منجانب اللہ نازل ہوئی۔ آگے چل کر جمہوریہ افلاطون کی مثال محض قارئین کی سہولت کے لئے دی گئی ہے۔ مغربی فکر کے پیش نظر یہی مثال دی جا سکتی تھی، ملاحظہ ہو تصریح "ہ"۔ مترجم

کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہئے جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے، اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت[1] کو اپنے ادارات[2] کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ پھر اسلام ایسے معاشرے میں تو پرانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے لہٰذا اسکے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو[3] اتحاد انسانی کی اس شکل کے لئے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف، بلکہ یہ کہنا چاہئے باہم گر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی امت کی شکل دے جس کا اپنا ایک شعور ذات[4] ہو۔ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے ان ادارات کے ذریعے جن کی تاسیس میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لی ہے کہ اس کے مختلف الجنس پیروں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہو گیا ہے۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقا میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط، مثلاً آداب اکل و شرب، یا احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں زندگی کے نقطۂ نظر سے بڑا قابل قدر ہے، کیونکہ ان سے معاشرے میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یکرنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجانست کی ان قوتوں کا سد باب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرے

---

[1] یعنی مسلمانوں نے جس عقلی انداز میں اب مسائل کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ م [2] سیاسی۔ اجتماعی۔ م

[3] طرز زندگی۔ حیات فرد و جماعت کا۔ وکذٰلک جعلنکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس (۲:۱۴۳)

[4] بحیثیت ایک قوم۔ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس۔ مترجم

میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ لہٰذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنیٰ و منشا فی الحقیقت کیا ہے۔ وہ اس کی ہیئت اجتماعیہ پر نظر ڈالیں تو اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے بحیثیت ایک معاشرہ کس ملک کو فائدہ پہنچتا ہے اور کس کو نہیں، بلکہ اس اعلیٰ مقصد کے پیش نظر جو ساری نوع انسانی کی زندگی میں رفتہ رفتہ اور بتدریج پورا کیا جا رہا ہے۔

پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے، نہ وضع آئین و قوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامات قانون قائم کیے۔ بعینہٖ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے، خوب جانتے ہیں کہ بہ لحاظ ایک نظام مدنیت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے، اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہا کی قانونی ذہانت اور فطانت کا مرہون منت ہے۔ فان کریمر[۱] لکھتا ہے "رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا نظام قانون موجود ہے۔" لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے، مگر پھر اس کے باوجود انھوں نے اجتہاد کی ضرورت سے بھی اصولاً کبھی انکار نہیں کیا۔ سطور بالا میں ہم ان اسباب کی طرف اشارہ کر آئے ہیں جو میرے نزدیک علمائے اسلام کی اس روش کے محرک ہوئے۔ لیکن اب کہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکر انسانی

---

[۱] Von Kremer

کے ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں، کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مذاہب فقہ کی خاتمیت پر برابر اصرار کرتے رہنا چاہیئے۔ ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں[1]؟ ہرگز نہیں۔ اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویدار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیشِ نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سرِ نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اسے اپنے لئے ایک روک تصوّر کرے۔

ممکن ہے یہاں آپ ترکی شاعر ضیا کے اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے سوال کریں کہ شاعر مذکور نے مساواتِ مرد و زن یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا جو مطالبہ کیا ہے، از روئے فقہ اسلامی پورا بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ ہمیں یہ تو معلوم نہیں کہ ترکی میں عورتوں کی بیداری نے کیا فی الواقع ایسے حالات پیدا کر دیئے ہیں جن میں بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ کی از سرِ نو تعبیر کی جائے۔ لیکن پنجاب میں جیسا کہ ہر شخص کو معلوم ہے اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آ چکی ہیں جن میں بعض غلط قسم کے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بیویوں کو مجبوراً ارتداد کا راستہ اختیار کرنا پڑا اب اسلام ایسے تبلیغی مذہب کے مقاصد کے لئے اس سے زیادہ ناقابلِ برداشت امر اور کیا ہو سکتا ہے؟ مشہور اندلسی فقیہ امام شاطبی نے بھی "موافقات" میں لکھا ہے کہ شریعت اسلامیہ کو پانچ چیزوں کی حفاظت منظور ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی[2]، جیسے

---

[1] ائمہ مذاہب نے تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا، نہ لوگوں کو اپنے اتباع پر مجبور کیا۔ انہوں نے باب اجتہاد کھلا چھوڑا۔ اسے بند کیا تو فقہائے متاخرین نے۔ مترجم

[2] اور جس کے شاطبی (ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الغرناطی) نے اس امر کا اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی حفاظت ہر قوم کو مطلوب ہے۔ مترجم

اگر مان لیا جائے تو پھر اس سوال کا کیا جواب ہے کہ "ہدایہ" میں قانون ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے وہ اس ملک میں[1] ہمارے دینی مصالح کی حفاظت کے لئے کیا سچ مچ کافی ہے[2]؟ مسلمانانِ ہند چونکہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند واقع ہوئے ہیں، لہٰذا ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرمو انحراف نہ کریں[3]۔ اس صورتحال کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں مگر قانون جہاں تھا وہیں کھڑا ہے[4]۔

رہا ترکی شاعر کا مطالبہ[5] سو میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے قانون عائلہ سے کچھ بہت زیادہ واقف نہیں۔ وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن پاک نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے[6]۔ یوں امر طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانونِ وراثت میں تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً ان کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ خیال تعلیماتِ قرآنی کے منافی ہے[7]۔ قرآن مجید کا صاف و صریح ارشاد ہے:

---

[1] یعنی ہندوستان قبل تقسیم میں۔ آئندہ سطور میں بھی انہیں حالات کی طرف اشارا ہے جو برطانوی عہد میں قائم تھے۔ مترجم

[2] مطلب یہ ہے کہ کافی نہیں، کیونکہ قانون یہ تھا کہ ارتداد سے فسخ نکاح لازم آتا ہے۔ مترجم

[3] یہ صورت حالات شاید ایک حد تک اب بھی قائم ہے۔ مترجم

[4] اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نفس اسلام کے بارے میں بھی طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ م

[5] مساوات مرد و زن کے پیش نظر وراثت میں برابری کا۔ مترجم [6] بصورت تفویض۔ مترجم

[7] نسفی کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ مستشرقین فرنگ جن کی زندگی کا مقصد ہی یہ ہے کہ جہاں موقعہ ملے علم و حکمت کے پردے میں اسلام کی جرح قدح کرتے رہیں، اس سلسلے (بقیہ صفحہ

"ولهن مثل الذی علیهن (۲ : ۲۲۸)

لہٰذا لڑکی کا حصہ متعین ہوا تو کسی کمتری کی بنا پر نہیں، بلکہ ان فوائد کے پیش نظر جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں۔ علیٰ ہٰذا اس مقام کا لحاظ رکھتے ہوئے جو اس ہیئت اجتماعیہ میں جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے، اسے دیا گیا۔ پھر شاعر کا اپنا خیال بھی تو یہی تھا کہ مسئلہ وراثت کو تقسیم دولت کے ایک الگ تھلگ جزو کی حیثیت سے دیکھنے کی بجائے منجملہ ان عوامل کے تصور کرنا چاہیئے جن کی غرض و غایت ایک ہے۔ شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ہی مالک ہے، جو اسے والدین سے ملتا ہے اور مہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق موجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے اور غیر موجل بھی اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری بھی تا حین حیات خاوند ہی پر رہتی ہے۔ اب اگر اس نقطۂ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجیئے تو صاف ظاہر ہو جائیگا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا، برعکس اس کے ان کے سہام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وہی اس مساوات کا ذریعہ بن جاتا ہے جس کا شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ دراصل قرآن مجید کے قانون وراثت کی تہہ میں جو بقول فان کریمر شریعت اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے، جو اصول کام کر رہے ہیں ان پر مسلمان ماہرین قانون نے ابھی تک کما حقہ توجہ نہیں کی۔ ہمیں چاہیئے اس بڑے

(بقیہ صفحہ) میں بھی عجیب عجیب نکات پیدا کئے ہیں۔ مثلاً گب Gibb نے جدید اسلامی رجحانات Trends in Modern Islam میں حضرت علامہ کی اس رائے پر یہ کہہ کر گرفت کی ہے کہ اس آیت سے مساوات مرد و زن کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ اس کے بعد ہی "علیهن درجه" بھی مذکور ہے۔ نسفی کہتا ہے یہ "درجہ" یا "زیادہ" قیام امر کے باعث ہے اور گب نہیں سمجھتا کہ اس "زیادہ" یا "درجہ" کا تعلق سہام وراثت کے نصب، علیٰ ہٰذا بچوں کی تربیت کے سلسلے میں مرد کی ذمہ داریوں سے ہے۔ یوں بھی یہ ایک معاشی معاملہ ہے جسے بقول ضیا (شاعر ترکی)، تقسیم دولت کے ایک جزو کی حیثیت سے دیکھنا چاہیئے۔ مطلب یہ ہے کہ زیادہ "قیام امر" کا معاوضہ ہے۔ مترجم

تلخ طبقاتی نزاع سے جو آج کل کے معاشرے میں جاری ہے سبق حاصل کریں۔ میرا خیال ہے کہ جہاں ہم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے، ہمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے۔ پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔

(ب) حدیث۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیث رسول اللہ صلعم ہیں جو ماضی اور حال، ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہیں۔ عہد حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈ تسیہر[1] نے تو ان قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے، احادیث کے بارے میں بڑے تفحص سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہیئے۔ ایسے ہی ایک دوسرے مغربی اہل قلم نے اول تو صحت و عدم صحت حدیث کے ان طریقوں پر نظر ڈالتے ہوئے جو مسلمانوں میں رائج ہیں[2] اور پھر یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان ہے، ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے:

"لیکن اس بحث کے خاتمے پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہے۔ رہا یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقع کہاں تک ایک عملی صورت اختیار اختیار کی سو اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے احوال و ظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دلائی۔ اب اگر سچ پوچھا جائے تو اس قسم کے احوال و ظروف نسبتاً شاذ تھے اور اس لیے سنتہ[3] کا بہت تھوڑا حصہ ان سے متاثر ہوا۔ لہٰذا ہم کہہ

---

[1] Goldzieher
[2] محدثین میں۔ مترجم
[3] یعنی احادیث کا جو سنتہ کی تاریخ ہیں۔ مترجم

سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشو و نما کی حقیقی تاریخ ہے (اسلامیہ نظریہ ہائے مالیات)[1]۔

لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیئے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں[2]۔ پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا، کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارا کرتے ہیں[3]۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا خواہ حضور رسالت مآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیا کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں، اس پر تو مختلف قوموں کے لئے مختلف اصول نازل کئے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لئے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی

---

[1] Muhammadan Theories of Finance مصنف کا نام ہے Aganides اگے نائی ڈیبس ۔ مترجم

[2] یعنی فقہی اور غیر فقہی احادیث کو ۔ مترجم

[3] باصطلاح فقہا "عرف" کی طرف ۔ مترجم

تربیت کرتا اور پھر ایک عالم گیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔[1] لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔[2] انہوں نے اصول "استحسان"[3] یعنی "فقہی ترجیح" کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے مآخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا۔ رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لئے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا

---

[1] یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے، لہٰذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی "عالم گیر شریعت" نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارا فرما رہے ہیں۔ رہا اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے "شرع لکم من الدین ماوصی به نوحًا والذی اوحینا الیك وما وصینا به ابراهیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه"۔ (۴۲ : ۱۳) - مترجم

[2] یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا۔ مترجم

[3] ان معنوں میں کہ کسی مسئلے میں نظائر کے برعکس کوئی دوسرا حکم لگایا جائے، کیونکہ عدل و انصاف کا تقاضا یہی تھا۔ استحسان کی دو قسمیں ہیں، قیاسی اور خفی۔ اصطلاحاً تو اس کا تعلق اس قیاس سے ہے جو ظاہر ہے کسی قائم شدہ نظیر سے مختلف ہوگا۔ قیاس خفی میں البتہ اس کا رشتہ کسی دوسرے اصول سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ مترجم

سو اس سلسلے میں اول تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانے میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی، کیونکہ عبدالملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے، یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اندریں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے۔ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کیلئے تیار نہیں تو اس سے اہلسنت والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود[1] ہے۔ بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی سرانجام دی یہ ہے کہ انھوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کی بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کی فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

(ج) اجماع ۔ فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں، لیکن عملاً اس

---

[1] لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم

کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک مستقل ادارے کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لئے کہ خلیفہ چہارم[1] کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لئے ایک مستقل مجلس قائم ہو[2] جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔ بہرحال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بہ تدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء[3] بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہو گا۔ ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔

لیکن اس سلسلے میں دو سوال جواب طلب ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجماع کیا قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے؟ ایک اسلامی مجلس میں تو یہ سوال اٹھانا ہی غیر ضروری ہے لیکن ہم

---

[1] خلافت راشدہ کے بعد بنو امیہ کی بدولت۔ مترجم

[2] قانون ساز اور با اختیار۔ مترجم

[3] لیکن ماہران قانون۔ مترجم

یہ سوال اٹھا رہے ہیں تو محض اس غلط بیانی کے پیشِ نظر جو ایک مغربی نقاد[۱] نے اپنی تصنیف "اسلامی نظریہ ہائے مالیات" میں کی ہے جسے جامعہ کولمبیا[۲] نے شائع کیا۔ اس کتاب کے مصنف نے بغیر کوئی سند پیش کئے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے۔ حالانکہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی، نہ احادیث میں ہمیں اس طرح کا کوئی اشارا ملتا ہے۔ میرے خیال میں مصنف کو جو غلط فہمی ہوئی لفظ "نسخ" سے ہوئی جسے فقہائے متقدمین نے استعمال تو کیا ہے مگر جس کا مطلب جیسا کہ امام شافعی نے "موافقات" میں تصریح کر دی ہے ج۔ ۳۰، ص ۶۵، یہ ہے کہ اجماع صحابہ کے سلسلے میں اس سے مراد ہے کسی حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید۔ یہ نہیں کہ ہم اس کو نظر انداز، یا منسوخ کر دیں۔ لیکن پھر اس طرح کے اجتہاد قرآنی کے بارے میں بھی مشہور شافعی فقیہ آمدی کی جن کا تعلق ساتویں صدی کے تقریباً وسطی زمانے سے ہے اور جن کی تصنیف حال ہی میں مصر سے شائع ہوئی، رائے ہے کہ اصحاب رسول صلعم کے پاس ضرور کوئی حکم ہوگا جس کی بنا پر انہیں اس قسم کی تحدید یا توسیع کا حق پہنچتا ہے۔

لیکن فرض کیجئے صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے فیصلے کی پابندی کیا ہمارے لئے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلے میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس کے متعلق جو رائیں قائم کیں ان سب کا ذکر بھی کر دیا ہے۔ میری رائے میں اس مسئلے کا فیصلہ یوں ہونا چاہئے کہ ہم ایک "امر واقعی" اور "امر قانونی" میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں "معوذتان قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں اور جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں، ہمارے لئے تو ان کا اجماع حجت ہے، کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس "امر واقعی"

۱؎ Aganides ۲؎ Columbia University اس تصنیف اور مصنف کا حوالہ پہلے بھی آچکا ہے۔ ملاحظہ ہو نمبر ۲؎ صفحہ ۲۷۶۔ مترجم

کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے[1]۔ بصورتِ دیگر یہ[2] مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لئے حجّت نہیں۔ کرخی کہتا ہے صحابہ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے ان میں ہم اسے حجّت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلے میں کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں[3]۔ لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا، کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں، ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟ ۱۹۰۶ کے ایرانی دستور[4] میں اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی جو معاملاتِ دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے تاکہ وہ "مجلس" کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے، لیکن ایرانی نظریۂ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا، کیونکہ اس نظریے کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے، رہے علماء سو بحیثیت نائبین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں، گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ

---

[1] متن میں سنت، لغوی معنوں میں۔ گویا وہ ایک "امر توفیقی" (ورائے بحث) تھا، لانھم شھدوا التوفیق (من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)۔ مترجم

[2] یعنی بصورت امر قانونی۔

[3] جیسا کہ حال کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے اور اس لئے یہ مسئلہ بڑا اہم ہو جاتا ہے۔ م

[4] شیعی، اثنا عشری۔ مترجم

دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں۔ بہر حال ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر۔ انھیں چاہیئے مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو شامل تو کرلیں لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث وتمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں۔ بایں ہمہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے، لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے۔[۱]

(د) قیاس۔ چوتھا ماخذ قیاس ہے، یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینا[۲] معلوم ہوتا ہے وہ سب ملک جو اسلام کے زیرنگیں آئے، حنفی الخیال فقہاء نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا کہ احادیث سے اس سلسلے میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ لہٰذا انہیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا[۳] لیکن ارسطا طالیسی منطق کے اس استعمال[۴] سے جس کا خیال عراق کے معاملات دیکھ کر پیدا ہوا، فقہ اسلامی کے ابتدائی نشوونما میں بڑا نقصان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے وہ

---

۱ کیا بلاد اسلامیہ حضرت علامہ کی اس تجویز سے فائدہ اٹھائیں گے؟ ۔ مترجم

۲ ایسے موقعہ پر جب کتاب اور سنت اور اجماع میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ مترجم

۳ لیکن یہاں مجبوراً ایک بات کہنا پڑتی ہے جس کا ویسے نفس بحث سے کوئی تعلق نہیں اور وہ یہ کہ ممالک محروسہ کے زرعی اور اجتماعی حالات سے متاثر ہو کر یہ بھی تو ہوا کہ اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کے بعض نازک پہلو محض قیاس کی وجہ سے نظر انداز ہو گئے۔ مترجم

۴ منہاج استخراج کی طرف اشارہ ہے جو ارسطا طالیسی منطق کی جان ہے اور جس کا تعلق محض تجزیہ و تحلیل سے ہے نہ کہ حقائق سے۔ مترجم

اس قسم کے قواعد و ضوابط کی پابندی قبول کریں جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیشِ نظر سختی سے قائم کر لئے جاتے ہیں۔ ارسطا طالیسی منطق کی عینک سے دیکھئے تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول بجائے خود کار فرما نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہا نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھ بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتاسر کامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے عملی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہا کی متکلمانہ موشگافیوں، علیٰ ہذا ان کے اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی اور قیاسی سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں، شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور پر خطرہ تھا کہ شریعت اسلامیہ ایک جسد بے جان ہو کر رہ جائے گی۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کی حدود، اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا آخر کار شریعت اسلامیہ کے لئے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی موثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حدث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال سے[1]۔ یہ دراصل قانونی تحقیق و تفتیش میں استخراج اور استقرا کا نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا "تصور" کے دوامی لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمانی پہلو پر زور دیا[2]۔ مگر پھر مؤخر الذکر بھی تو اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتاً حجاز کی روایات پر تھا، لہٰذا وہ بھی ان نظائر[3] کے بارے میں زیادہ وسیع نقطۂ نظر قائم نہ کر سکے جو زمانِ رسالت اور عہد صحابہ میں

---

[1] ملاحظہ ہو تصریح "و"۔ مترجم

[2] یعنی ان کی نظر تاریخ، حوادث اور واقعات پر رہی۔ ملاحظہ ہو تصریح "و"۔ مترجم

[3] یعنی احادیث، علیٰ ہذا اجماع صحابہ۔ مترجم

قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا، لیکن انھوں نے اسے بھی دوامی حیثیت دے دی اور محسوس پر بحیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ بہرکیف امام ابوحنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف ان کی بھی تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرد کے چنگل سے آزادی دلائی اور جس کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیئے۔ لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو اِن نزاعات سے مرتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے۔ لہذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق[1] سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بحالت موجودہ حنفی فقہا نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں[2] کی تعبیرات کو کچھ ویسی ہی دوامی حیثیت دے رکھی ہے جیسے شروع میں امام موصوف کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دی جو انہوں نے واقعات کو دیکھتے ہوئے کیے تھے[3] بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصولِ قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے[4] اور اس لئے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر رہیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیئے۔ پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ بہ قول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس

---

[1] نہ کہ تقلید - مترجم

[2] امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر۔ مترجم

[3] اشارا ہے "استصحاب" کی طرف اور جس کا مطلب یہ ہے کہ جو امر ماضی میں ثابت شدہ ہے آئندہ بھی ثابت شدہ رہے گا۔ مترجم

[4] حضرت امام کہتے ہیں۔ قیاس کیا ہے؟ اجتہاد یا قیاس سے الگ کوئی دوسری چیز؟ میں کہتا ہوں وہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ مترجم

امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی[1]۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے تھے۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ عہدِ حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیٔ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ چنانچہ دسویں صدی ہجری میں سرخسی[2] نے اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ ”اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہو گی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔“

میرا خیال ہے اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ ہمارے اصول فقہ ہوں، یا نظامات فقہ ان میں آج بھی کوئی ایسی بات نہیں جس کے پیشِ نظر ہم اپنے موجودہ طرز عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں[3]۔ برعکس اس کے اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیئے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں۔ لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے[4]، بلکہ اس سے بھی کہیں

۱ے ارشاد الفحول، ص ۱۵۸ ۔ مترجم

۲ے انگریزی میں Sarkashi جو طباعت کی غلطی ہے ۔ مترجم

۳ے کہ باب اجتہاد مسدود ہے ۔ مترجم ۴ے جیسا کہ بدقسمتی سے ہو رہا ہے ۔ مترجم

زیادہ اہم۔ یورپ کے جنگ عظیم جس[1] نے ترکی یعنی عالم اسلام کے مستحکم ترین عنصر میں جیسا کہ ایک فرانسیسی اہل قلم نے لکھا ہے بیداری کی لہر دوڑا دی ہے، علیٰ ہٰذا وہ نیا معاشی تجربے جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا[2] یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیش نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام کے معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔ عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر[3]، فرد کا روحانی استخلاص[4] اور وہ بنیادی اصول[5] جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد عینی نظامات قائم کئے، لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھئے تو اس نے افراد میں اضافۂ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ لہٰذا یورپ کے عینی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے اور اس لئے اب حالت یہ ہے کہ یورپ کی فساد زدہ خودی باہمد گر حریف جمہوریتوں کی شکل میں جن کا مقصد وحید ہی یہ ہے کہ دولت مندوں کی خاطر ناداروں کا حق چھینے اپنے تقاضے پورا کر رہی ہے۔ یقین کیجئے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں۔ برعکس اس کے مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چونکہ وحی و تنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے، لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت[6] کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے[7] ہمارے لئے تو زندگی کی

۱؎ جو ۱۹۱۴ – ۱۹۱۸ میں لڑی گئی۔ مترجم ۲؎ اشارا ہے اشتمالی روس کی طرف۔ مترجم

۳؎ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث "کائنات"۔ مترجم ۴؎ ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث، مذہب اور تمدن۔ مترجم

۵؎ باصطلاح قرآن مجید "محکمات"۔ مترجم ۶؎ بمقابلہ ہماری ذات کے۔ ملاحظہ ہو تصریح "ذ"۔ مترجم

۷؎ کیونکہ اس سے درحقیقت ہماری فطرت ہی کی ترجمانی ہوتی ہے۔ ذالکم خیر لکم ان کنتم تعلمون۔ (۷ : ۵)۔ مترجم

روحانی اساس ایمان و یقین کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک غیر تعلیم یافتہ مسلمان بھی برضا و رغبت اپنی جان تک قربان کر دیگا۔ پھر اسلام کے اس بنیادی تصور کے پیشِ نظر کہ وحی کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہے، لہٰذا اب کوئی ایسی وحی نہیں کہ ہم اس کے مکلّف ٹھہریں ہماری جگہ دنیا کی ان قوموں میں ہونی چاہیئے جو روحانی اعتبار سے سب سے زیادہ استخلاص حاصل کر چکی ہیں[1] شروع شروع کے مسلمان تو جنہوں نے ایشیائے قبلِ اسلام کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اسلام کے اس بنیادی تصور[2] کی ٹھیک ٹھیک حقیقت سمجھنے سے قاصر رہے۔ لیکن ہمیں چاہیئے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں[3] اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں، تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔

---

[1] ہماری جگہ سب سے زیادہ استخلاص (یا نجات) یافتہ قوموں میں ہونی چاہیئے، یعنی بحالت موجودہ۔ لیکن ہم خود سب سے زیادہ "استخلاص یافتہ" قوم ہیں، یعنی روحانی اعتبار سے جو آزادی اور حریت ہمیں حاصل ہے اور کسی قوم کو حاصل نہیں اور یہی فی الحقیقت حضرت علامہ کا مطلب بھی ہے۔ م

[2] خاتمیت۔ [3] کہ باب نبوت ہر نوع اور ہر جہت سے مسدود ہے۔ مترجم

ساتواں خطبہ

کیا مذہب کا امکان ہے؟

اجمالاً پوچھئے تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو جاتی ہے جن میں ہر دور کو ایمان[1]، فکر اور معرفت[2] کے ادوار سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور ایمان کا ہے، دوسرا فکر تیسرا عرفان حقیقت کا۔ دور اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم وضبط کی شکل میں ہوتا ہے جیسے افراد ہوں، یا اقوام ایک حکم کے طور پر اور اس لئے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں۔ انہیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم وضبط کی حکمت از روئے عقل وفکر کیا ہے اور مصلحت کیا۔ سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرزِ عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رس اور وقیع نتائج کا باعث ہوتا ہے لیکن جہاں تک افراد کے اندرونی نشوونما اور وسعت ذات کا تعلق ہے اس پر اس سے کوئی خاص اثرات مرتب نہیں ہوتے[3] نظم وضبط کی پوری پوری اطاعت کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جب لوگ **عقلاً** اس پر غور کرتے اور سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس[4] کا حقیقی سرچشمہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مذہب کو کسی ایسی مابعد الطبیعات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لئے اساس کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے

---

[1] انگریزی میں Faith اور اس لئے "ایمان" عام معنوں میں۔ مترجم

[2] انگریزی میں Discovery یعنی اکتشاف۔ اکتشاف حقیقت۔ لہٰذا عرفان۔ مترجم

[3] عام طور پر۔ مخصوص افراد کو چھوڑتے ہوئے۔ مترجم

[4] یعنی اس امر و نہی کا جو از روئے نظم وضبط لازم ٹھہراتا ہے۔ مترجم

کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لئے بھی کوئی جگہ ہو[1]۔ لیکن تیسرا دور آتا ہے تو مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لئے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کرلے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں اس کے مشاہدے سے[2]۔ جیسا کہ صوفیہ اسلام میں ایک بزرگ کا قول[3] ہے کہ جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا اس کا سمجھنا محال ہے[4]۔ مذہب کا یہی آخری مرحلہ ہے جس کے پیشِ نظر میں اس بحث میں جو اس وقت ہمارے سامنے ہے لفظ مذہب استعمال کر رہا ہوں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس صورت میں تصوف کی اصطلاح اختیار کی جائے تو اسے کوئی اچھی چیز نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ تصوف کے متعلق عام خیال تو یہی ہے کہ اس سے مراد ہے وہ مخصوص ذہنی روش جس کا تقاضا ہے زندگی کی نفی اور حقائق سے چشم پوشی۔ لہٰذا اسے عصر حاضر کے اس مطمحِ نظر سے کیا نسبت جس کا سارا زور ہی محسوسات پر ہے؟ حالانکہ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں مذہب کی حیثیت بھی سرتاسر محسوسات و مدرکات کی ہے، کیونکہ وہ بھی اپنے رنگ میں ایک ایسی زندگی کی جستجو ہے جس میں وسعت اور افزونی ہو۔ چنانچہ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہت پہلے اس حقیقت کو پا لیا تھا کہ اس کی بنا محسوسات

---

[1] یعنی اس کا اثبات لازم ٹھہرے۔ مترجم

[2] پس تصوف چیست اے والاصفات
شرع را دیدن باعماق حیات
۔ پس چہ باید کرد

[3] یہ قول کس صوفی بزرگ کا ہے؟

[4] ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف
بال جبریل

و مدرکات پر ہونی چاہیے۔[1] لہذا اسے بھی اپنی جگہ پر یہ کاوش ہے کہ شعورِ انسانی کی گتھیاں سلجھائے۔ بالفاظِ دیگر اگر فلسفہ طبیعی کو ان حقائق کی تنقید اور چھان بین مطلوب ہے جو اس کے پیشِ نظر ہیں تو مذہب بھی اپنے مخصوص حقائق کی تنقید کرتا اور دیکھتا ہے کہ ان میں غلط کیا ہے اور صحیح کیا۔

پھر جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے کانٹ ہی نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ مابعد الطبیعیات کیا ممکن ہے[2] اور کانٹ ہی نے جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ لیکن مابعد الطبیعیات کی نفی میں اس نے جو دلائل پیش کئے ہیں ان سے وہ حقائق بھی محفوظ نہیں رہتے جن سے مذہب کو بہت قریب کا تعلق ہے۔ کانٹ کہتا ہے اس سے پہلے کہ موجودات حواس ہمارے علم میں آئیں ضروری ہے کہ وہ ضابطے کی کچھ شرائط پوری کریں[3] ہمارا ان کو شے کہنا بھی گویا ان کی تحدید کرنا ہے، کیونکہ ہم ان کو شے کہتے ہیں تو اس لئے کہ ان میں نظم و ربط پیدا کر سکیں۔[4] لہذا ہمارے کسی خیال[5] کے مقابلے میں اگر سچ مچ کچھ موجود ہے تو یا جو کچھ ہے ہمارے محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر رہے گا اور اس لئے از روئے عقل ہم اس کی موجودگی کا کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ لیکن کانٹ کے اس زورِ استدلال نے جو فیصلہ صادر کیا ہے ہمیں اس کے صحیح ماننے میں تامل ہے، بلکہ اب تو یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ سائنس کے جدید اکتشافات کو دیکھئے تو عقلاً بھی الٰہیات کے ایک مرتب نظام کی تشکیل کچھ زیادہ دشوار نظر نہیں آتی جیسا کہ کانٹ کا کبھی خیال تھا۔[6] مثلاً سائنس کا یہی اکتشاف کہ مادہ لہروں ہی کی ایک مخفی صورت ہے، یا یہ کہ کائنات فکر ہی کا ایک عمل ہے، یا یہ کہ زمان و مکان متناہی ہیں۔ علیٰ ہذا ہائیزن برگ[7] کا اصول عدمِ لزوم۔ بایں ہمہ مسئلہ زیرِ بحث کا تقاضا

---

[1] ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم [2] یورپ کی تاریخ فکر میں۔ مترجم

[3] کیونکہ جب تک یہ شرائط پوری نہ ہوں وہ ہمارے علم میں نہیں آئیں گے۔ مترجم

[4] تاکہ ہمیں معلوم ہو سکے ایک کا دوسرے سے کیا تعلق ہے لہذا فرداً فرداً ہم ان کو لفظ شے سے تعبیر کریں گے۔ مترجم

[5] کہ کوئی فی الواقعہ شے ہے۔ مترجم [6] کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ مترجم [7] Heisenberg

ہے کہ ہم اس پر زیادہ گہری نظر ڈالیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ شے عقل محض بذاتہ کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی، کیونکہ اس کا وجود محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر ہے، صرف اس صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ معمولاً ہم اشیا کا مشاہدہ جس طرح کرتے ہیں اس کے علاوہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کی طبعی سطح کے علاوہ کوئی ایسی سطح بھی ہے جہاں ہمارے محسوسات و مدرکات علم کا سرچشمہ بن سکیں؟ کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعات کا وجود کیا ممکن ہے جو فیصلہ صادر کیا ہے اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے 'بذاتہ' اور ایک شے ہے 'بظاہر'۔ لیکن فرض کیجیے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس ہو۔ چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجودِ مدرک تو خدا ہے، کائنات معنی۔[۱] ایسے ہی ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں، حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الٰہیہ سے مخصوص ہے۔ لہٰذا عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات، یا عالم خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو[۲] بعینہٖ محسوسات و مدرکات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی غیر ممکن نہیں جو اپنے ربط و نظم کے لئے زمان و مکان کے کسی جداگانہ نظام کے مقتضی ہیں، یعنی وہ مراتب جن میں معانی کو دخل ہوگا نہ تحلیل و تجزیہ کو جیسا کہ طبعی مراتب کی صورت میں ہوتا ہے[۳] لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر یہ مراتب معانی کے عمل دخل سے آزاد ہیں تو ان کے ذریعے جو علم حاصل ہوگا اسے ایک کلیے کے طور پر کیسے پیش کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ صرف معانی ہیں جن میں ہم دوسروں کو شریک

---

[۱] لہٰذا اس کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے، خارج سے ہم جس حقیقت کا ادراک بذریعہ حواس کر رہے ہیں وہ صرف ذات الٰہیہ ہے۔ مترجم

[۲] یعنی ایک صورت ذہنی لیکن جس کی حقیقت کچھ اور ہے۔ مترجم

[۳] جیسے ادراک بالحواس کی صورت میں۔ مترجم

کر سکتے ہیں[1]۔ لہٰذا جب صرف مذہبی واردات پر قناعت کرتے ہوئے ہم حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ہمارا نقطۂ نظر لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور اس لئے ناممکن ہے ہم دوسروں کو بھی اس میں شریک کر سکیں۔ یہ اعتراض خاصا وقیع ہے لیکن صرف اس صورت میں جب صوفیہ ان طور طریقوں سے[2] باہر قدم نہ رکھیں جو روایتاً چلے آرہے ہیں، یعنی جب ان کا ہر طرز عمل اور ہر توقع روایات کے دائرے میں محدود رہے۔ قدامت پرستی کوئی اچھی چیز نہیں۔ اس سے مذہب کی دنیا میں بھی وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اعمال انسانی میں کسی اور پہلو سے۔ اس سے خودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور اس میں یہ جرأت ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیات میں کسی دوسرے راستے سے قدم بڑھا سکے۔ یہ جو سلوک و عرفان کے ان طریقوں سے جو ازمنۂ متوسط میں صوفیہ نے وضع کئے اب اس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صداقت کا پھر سے انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پرستی ہے۔ بہرحال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں[3] تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی جستجو سرتاسر عبث اور لاحاصل ہے، کیونکہ ان واردات کی یہی تو وہ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی بھی تو باوجود ربط و ضبط کے بے تعلقی اور انزوا کی زندگی ہے —— ہمیں اس سے کیا غرض کہ دوسروں کے اعماق ذات میں اتر کر ان کی انفرادیت تک پہنچیں۔ ہم تو یہی دیکھا کرتے ہیں ان سے کیا وظائف سرزد ہوتے ہیں[4] اور ہم ان سے سروکار بھی رکھتے ہیں تو اسی لحاظ سے کہ ان کی جداگانہ شخصیت کے کون سے پہلو ہمارے تصورات کی گرفت میں آسکتے ہیں۔ برعکس اس کے مذہبی زندگی کا معراجِ کمال ہی یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس پیدا کرے، بہ نسبت اس

---

۱ اس لئے کہ دوسرے اذہان بھی ان کی موجودگی سے خالی نہیں ہوتے۔ مترجم

۲ حصول معرفت کے۔ مترجم

۳ معانی اور تصورات کی شکل میں۔ مترجم

۴ جن کی بدولت ہم انہیں پہچانتے، یا جو ان کی عرفی حیثیت پر دلالت کرتے ہیں۔ مترجم

کے جو عادتاً اس کے تصور میں آتی ہے۔ دراصل یہ صرف وجود حقیقی ہے[1] جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہے کہ اس مرتبہ و مقام میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے۔ لہذا صاف صاف پوچھئے تو جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی حیثیت عقلی حقائق کی نہیں کہ معانی اور تصورات کی گرفت میں آئیں۔ یہ زندگی کے واردات ہیں، بہ الفاظ دیگر خودی کی وہ روش جو نتیجہ ہے خود ہمارے اندرون ذات میں زبردست حیاتی تغیرات کا اور جس کو ناممکن ہے منطق کے مقولات اپنے دام میں لا سکیں۔ ان کا اظہار ہوگا تو کسی ایسے عمل سے جو عالم انسانی کو زیر و زبر کر دے، یا پھر یہ کہ ان سے ایک نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ چنانچہ یہی ایک صورت ہے جس میں ان لا۔زمانی[2] واردات کا مشمول زمانے کی رو میں نفوذ کرتا اور ایک ایسی مرئی شکل اختیار کر لیتا ہے جس سے تاریخ اس کے مشاہدے پر مجبور ہو جاتی ہے[3]۔ معلوم ہوتا ہے تصورات کا ذریعہ حقیقتِ متعلقہ تک پہنچنے کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں۔ لہذا اگر ان کی مدد سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی تو یہ کوشش کچھ بہت زیادہ مؤثر ثابت نہیں ہوگی۔ سائنس کو اس امر سے کیا غرض کہ برقیے کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی، کیونکہ ہو سکتا ہے یہ محض علامت ہو، یا محض ایک نام[4]۔ لہذا یہ صرف مذہب ہے جو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ بجائے خود ایک طریقِ زندگی ہے۔ سائنس سے زیادہ سے زیادہ کوئی نتیجہ مترتب ہو سکتا ہے تو یہ کہ ہم اس کے ماتحت ان تصورات کی چھان بین کریں جو از روئے فلسفہ الٰہیات میں داخل کر لئے جاتے ہیں، یا پھر ہو سکتا ہے وہ ہمیں عقل کی اس کارفرمائی ہی سے بدگمان کر دے جو اس قسم کے تصورات وضع کرتی ہے[5]۔ سائنس کے لئے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیات کو سرے سے نظر انداز کر دے

---

[1] یعنی "ذات حق"۔ مترجم [2] لہذا تحلیل و تجزیے یا تصورات اور معانی قبول کرنے کے ناقابل۔ مترجم

[3] ملاحظہ ہو خطبۂ پنجم، بحث نبوت ۔ مترجم

[4] لہذا ایک ظنی اور فرضی وجود ۔ مترجم

[5] جیسے مثلاً کانٹ کو جس نے اسے "نارسا" ٹھہرایا۔ مترجم

یا پھر جیسا کہ لانگے کا خیال تھا یہ سمجھیں کہ اس قسم کی شاعری میں کیا مضائقہ ہے، یا بقول نیٹشے یہ کہ آدمی بڑا ہو جائے تو اسے اس مشغلے کی اجازت ہونی چاہئے۔ لیکن جس کسی نے مذہب کے راستے پر اس لئے قدم رکھا ہے کہ اشیا کی ترکیب میں[1] اپنا مرتبہ و مقام دریافت کرے وہ اپنی اس جد و جہد کے پیش نظر اس بات پر قناعت نہیں کرے گا جس کو سائنس ایک "حیاتی جھوٹ[2]" یا محض "جیسا کہ"[3] سے تعبیر کرتا ہے تاکہ ہم اپنے فکر اور عمل میں نظم و ربط پیدا کر سکیں یوں بھی جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ حقیقت مطلقہ کی کنہ اور ماہیت کیا ہے سائنس کو اس سے کوئی خطرہ نہیں[4]۔ برعکس اس کے خودی چونکہ بذات خود زندگی اور اس کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے لہذا مذہب کے معاملے میں اس کی ساری ہستی خطرے میں ہوگی۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی سیرت اور کردار کی بنا محض کسی "فریب" یا "قیاس" پر رکھیں کیونکہ یہ سیرت اور کردار ہی تو ہے جس سے انجام کار صاحب کردار کی قسمت کا فیصلہ ہوگا۔ فرض کیجئے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ہی تو ہوگا کہ ہمارا فہم و خرد گمراہ ہو جائے لیکن ایک ناسزا فعل کے ارتکاب سے تو ہماری ساری ہستی قعر مذلت میں جا گرتی ہے، بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ "خیال" سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے۔ برعکس اس کے عمل کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے[5] لہذا عمل کا سرچشمہ ہے انسان کا وہ رویہ جو حقیقت کے بارے میں بالعموم مستقلاً اختیار کیا جاتا ہے۔ لہذا

---

[1] یعنی کائنات میں۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

[2] "دروغِ مصلحت آمیز" تاکہ زندگی اپنے لئے کوئی سہارا ڈھونڈ لے مگر جس کا فی الحقیقت کوئی وجود نہیں۔ مترجم

[3] گو ایسا ہے نہیں۔ مترجم

[4] کیونکہ اس کا موضوع حقیقتِ مطلقہ نہیں ہے۔ اس کا یہ منصب نہیں کہ اس بارے میں کوئی رائے قائم کرے۔ مترجم

[5] اس لئے کہ "عمل" کا مطلب ہے فعالی یعنی انسان کا بالارادہ حقیقت کی طرف اقدام کرنا، یہ نہیں کہ اس کے تصور پر قانع ہو جائے۔ مترجم

'عمل' یا دوسرے لفظوں میں نفسیاتی اور عضویاتی افعال پر ہمارا اس لئے قابو رکھنا کہ خودی کے اندر حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتصال کی صلاحیت پیدا ہوجائے بہ اعتبار ہیئت اور بہ اعتبار مشمول انفرادی ہی رہے گا۔ بایں ہمہ اس کے اندر بھی یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کرے اور وہ اس طرح کہ ہم بھی اسی کے مطابق زندگی بسر کرنے لگیں اور خود دیکھ لیں کہ حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کے لئے ہمارا یہ طریق کہاں تک مؤثر ہے۔ لہذا کاملانِ مذہب کا کہنا تو یہی ہے کہ شعور کے طبعی مراتب کے حوالی میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ ان کا تعلق کس ملک، یا کس زمانے سے تھا۔ لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات اور ایسے احوال بھی ممکن ہوجاتے ہیں جو ہمارے لئے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر ہمارا یہ قول سرتاسر حق بجانب ہوگا کہ مذہب بھی دراصل نام ہے محسوسات و مدرکات کے ایک برتر مرتبے کا اور اس لئے ہمیں چاہئے اس مسئلے پر نہایت درجہ سنجیدگی سے توجہ کریں۔

پھر قطع نظر اس سے کہ ہمارا یہ قول[1] حق بجانب ہے یا نہیں تہذیب جدید کا گزر جس مرحلے سے ہو رہا ہے اس کے پیش نظر یہ مسئلہ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی مستحق توجہ ہوجاتا ہے۔ اول تو کوئی ایسی تہذیب نہیں جو اپنے احساسِ[2] عالم کا اظہار فلسفۂ فطرت کی کسی نہ کسی شکل میں نہ کرے۔ بعینہٖ کوئی فلسفہ فطرت نہیں جس کی انتہا کسی نہ کسی جواہریت پر نہ ہو ہمارے سامنے ہندو جواہریت ہے، یونانی جواہریت اور اسلامی جواہریت، علیٰ ہذا جواہریت حاضرہ جس کی کوئی دوسری نظیر نہیں ملتی اور جس سے ریاضیات کو وہ حیرت انگیز ترقی ہوئی کہ ہم اس کی رو سے بآسانی کائنات کو ایک مبسوط تفرقی مساوات کی شکل دے سکتے ہیں۔ پھر اس کی بنا پر طبعیات کو بھی جس طرح نشو و نما ہوا اس کا یہ عالم ہے کہ اس کے اپنے ہی منہاجات نے اپنی اس عبادت گاہ کے کئی ایک بت توڑ ڈالے، حتیٰ کہ اب ہم اس

---

[1] کہ مذہب نام ہے محسوسات و مدرکات کے ایک برتر مرتبے کا۔ مترجم

[2] ملاحظہ ہو خطبۂ اول، ابتدائی سطور۔ مترجم

مرحلے پر پہنچ گئے ہیں جہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم کائنات کی حقیقت کیا واقعی یہی ہے کہ وہ ایک سلسلہ ہے علت و معلول کا؟ کیا ایسا نہیں کہ حقیقت مطلقہ کسی اور راستے بھی ہمارے شعور میں در آتی ہو؟ کیا عالم فطرت پر تسخیر کا صرف ایک ہی منہاج ہے، یعنی منہاج عقل و فکر؟ پروفیسر اڈنگٹن کہتے ہیں "ہم نے یہ تو مان لیا ہے کہ طبعیات کی رو سے جن چیزوں کی ہستی کا اقرار لازم آتا ہے با عتبار ماہیت ہم ان کو حقیقت کا ایک جزوی پہلو ہی ٹھہرائیں گے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ ہم اس کے دوسرے پہلوؤں کی طرف قدم بڑھائیں تو کس طرح؟ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ موجودات طبیعی کی نسبت ہمیں ان سے بہت کم سروکار رہتا ہے۔ ہمارے احساسات ہمارے مقاصد اور ہماری قدریں ہمارے شعور کا ویسا ہی جزو لاینفک ہیں جیسے ارتسامات حس جن کی پیروی سے ہم نے عالم خارجی میں قدم رکھا۔ لیکن پھر ان دوسرے عناصر کی پیروی کی گئی تو ہم کسی اور ہی عالم میں جا پہنچیں گے، زمان و مکان کی دنیا میں بہرحال قدم نہیں رکھیں گے"[1]

مزید برآں ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ عملی اعتبار سے بھی یہ مسئلہ کچھ کم اہم نہیں عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کرلے، مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر۔ پھر یہ عجیب بات ہے کہ تصور تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف تہذیبیں، مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ دنیائے اسلام میں نظریہ ارتقا کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطۂ نظر سے انسان کے مستقبل کے لئے مولانا روم کے اندر وہ ذوق و شوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت و ابتہاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

---

[1] مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کے قلم سے اڈنگٹن کے رسالے Science and the Unseen World کا اردو ترجمہ بعنوان "غیب و شہود" شائع کردہ "مجلس ترقی ادب" لاہور۔ مترجم

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم بحیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چہ ترسم کہ زمردن کم شوم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر — پس برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پراں شوم — آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون — گویدم کانا الیہ راجعون[1]

برعکس اس کے یورپ میں اس نظریے کی تشکیل کو زیادہ تحقیق و تدقیق سے کی گئی وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبیعیہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو گوناگوں صلاحیتیں حاصل ہیں آئندہ بھی ان کا کوئی خاص ارتقا جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے انسان میں یاس و نومیدی کی جو کیفیت پیدا ہو چکی ہے وہ اس کو علمی اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے۔ حتیٰ کہ نیٹشے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، حالانکہ نیٹشے کا خیال تھا کہ نظریہ ارتقا کی رو سے یہ ماننا لازم نہیں آتا کہ انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہے اس سے آگے ترقی کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن نیٹشے کے دل میں انسان کے مستقبل کے لئے جوش اور ولولے کی جو کیفیت پیدا ہوئی اس کا اظہار عقیدہ "رجعت ابدی" میں ہوا اور عقیدہ "رجعت ابدی" سے بڑھ کر بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک قائم ہی نہیں کیا گیا۔ نیٹشے کے دوامی تکرار سے دوامی تکوین کا اثبات نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے یہ کون ہی کا قدیم تصور ہے جو تکوین

---

[1] Rumi : Thadani's Translation ترجمہ ٹھڈانی لیکن معلوم ہوتا ہے مترجم نے اس سلسلے میں مولانا کے مختلف اشعار کا آزادانہ ترجمہ کر دیا ہے۔ مثنوی میں (جہاں تک راقم الحروف کی معلومات کا تعلق ہے) اس طرح کا قطعہ کوئی نہیں ملا جس میں اشعار کی وہی ترتیب ہو جو اوپر کے اقتباس میں ہے۔ لہٰذا راقم الحروف نے In angel form اور and life and death, unseen or seen کو مدنظر رکھتے ہوئے قیاساً چند اشعار جمع کر دیئے ہیں نیز ملاحظہ ہوں اس سلسلے میں بسلسلہ حیات بعد الممات مولانا کے اشعار خطبۂ چہارم میں۔ مترجم

کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آجاتا ہے[۱]

حاصل کلام یہ کہ عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے[۲] خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ در حقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے[۳] لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ ہکسلے[۴] کو بھی خدشہ تھا اور جس کا یہ تاسف وہ اظہار بھی کر چکا ہے مادیات کے اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیئے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔ اس لئے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ متوسط میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی مشرق میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے شاید کہیں زیادہ المناک اور حسرت انگیز ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ طور طریق ان قویٰ کی شیرازہ بندی کریں جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں عملاً حصہ

---

۱ اور جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت ایک ہے اور ساکن۔ جو کچھ ہے ہمیشہ یہی کچھ تھا اور یہی کچھ رہے گا۔ تغیر اور انقلاب، تخلیق و تکوین محض ایک فریب ہیں۔ مترجم

۲ جیسا کہ زبور عجم میں حضرت علامہ نے کہا ہے:

دگر نہ آتش از تہذیب نوگیر — برون خود بیفزو اندروں میں

۳ یعنی محسوسات و مرئیات پر۔ مترجم

۴ Huxley

لے سکے[۱] اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا ہی سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ لہٰذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی جہالت اور غلامی پر قناعت کر لیتے۔ اندریں صورت اگر ترک اور مصری، یا ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں[۲] کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انھیں قوت اور طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے[۳] مثلاً حب الوطنی یا وطنیت کا جن کو کبھی نیٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا، یا جن کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ ان سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے۔ دورِ حاضر کا مسلمان قطعاً مایوس ہو چکا ہے وہ سمجھتا ہے اس کی روحانی زندگی[۴] کا احیا اب مذہب کے ذریعے ناممکن ہے، حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں۔ اس کا خیال ہے وہ از سرِ نو زندگی اور طاقت حاصل کرے گا تو اس طرح کہ اپنے افکار و خیالات، اور جذبات و احساسات کی دنیا تنگ کرتا چلا جائے۔ عصرِ حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمحِ نظر بیشک نسبتاً زیادہ وسیع[۵] ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم ہے جو کسی نئے مذہب کا لیکن اس کی اساس چونکہ ہیگل کے مخالف نظر متبعین پر ہے[۶] لہٰذا وہ اس چیز ہی سے برسرِ پیکار ہے جو اس کے لئے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن

---

[۱] یعنی زمانے اور تغیر کو ایک حقیقت جان کر خود اپنے مادی اور اجتماعی احوال کو بدلنے کی کوشش کرے۔ مترجم

[۲] کہ ان کی اطاعت بالآخر کس کے لئے ہے۔ ان کا مقصودِ حیات کیا ہے۔ امر و نہی اور معروف و منکر کا معیار کیا ہے۔ مترجم

[۳] حیاتِ قومی کے لئے تاکہ فرد کی زندگی میں زیادہ وسعت، طاقت اور اختیار پیدا ہو۔ مترجم

[۴] یعنی دل و دماغ، اخلاق اور تہذیب و شائستگی کی۔ مترجم

[۵] کیونکہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں۔ مترجم

[۶] مارکس اور فائرباخ Feurbach وغیرہ پر جو ہیگل ہی کی منطق کو مانتے ہوئے ہیگل کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت "عین" (idea) نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا، بلکہ "مادہ"۔ مترجم

سکتی تھی[1] بہرحال یہ وطنیت ہو، یا لادین اشتراکیت[2] دونوں مجبور ہیں کہ بحالتِ موجودہ انسانی روابط کی دنیا میں تطابق و توافق کی جو صورت ہے اس کے پیشِ نظر ہر کسی کو نفرت بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں۔ حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہذا یہ ازمنہ متوسط کا تصوف ہے، نہ وطنیت اور لادین اشتراکیت جو اس مایوسی اور دل گرفتگی کا مداوا بنے گی جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی کو ایک زبردست خطرہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے[3]۔ گویا عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشو و نما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لئے کہ مذہب یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و ظواہر۔ لہذا جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام، یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں[4] باہمدگر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے، نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔

پھر جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ آئے ہیں یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ مذہب

---

[1] یعنی مذہب سے۔ مترجم [2] انفرادی، اجتماعی۔ مترجم

[3] تاکہ اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اس کا وہ اضمحلال، مایوسی اور نومیدی جو اس عالم مادی میں محض حیاتی اعتبار سے زندگی کو دیکھ کر پیدا ہو جاتی ہے دور ہو جائے۔

[4] معاش اور سیاست کی دنیا میں۔ مترجم

کی حیثیت دراصل اس اقدام کی ہے جو بالارادہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ ہم اس اصول تک پہنچ سکیں جس پر فی الحقیقت قدروں کا دارومدار ہے اور جن کے سہارے ہم اپنے قوائے ذات کی شیرازہ بندی کر سکیں۔ پھر یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں دنیا کا سارا مذہبی ادب علیٰ ہذا لکملائے مذہب کے مشاہدات بطور تائید پیش کئے جا سکتے ہیں، خواہ ان کا اظہار کسی ایسی نفسیات کے صور افکار[1] میں ہوا جو اب مردہ ہو چکی ہے۔ مذہبی مشاہدات ایسے ہی طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات اور ان کے اندر بھی صاحبِ واردات کے لئے تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے[2]۔ لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔ ہم ان مشاہدات کو سوئے اعصاب کا نتیجہ ٹھہرائیں، یا صوفیانہ[3] کہیں اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، نہ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا۔ لہٰذا اگر کبھی ہمارا مطمح نظر طبیعیات کی سطح سے آگے بڑھ سکے تو ہمیں اس امکان کا حوصلے سے سامنا کرنا چاہئے، خواہ اس طرح ہماری زندگی یا ہمارے غور و فکر کے معمول میں تھوڑا بہت فرق ہی کیوں نہ آ جائے۔ حق کا تقاضا بہر حال یہ ہے کہ ہم نے اس باب میں جو روش اختیار کر رکھی ہے اسے بلا تامل ترک کر دیں۔ مانا کہ اس قسم کے مشاہدات یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں ابتداءً عضوی طور پر بھی کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے، لیکن اس میں مضائقہ ہی کیا ہے[4]۔ کہا جاتا ہے جارج فاکس[5] کو سوئے اعصاب کی شکایت تھی، لیکن جارج فاکس نے انگلستان کی مذہبی زندگی کا تزکیہ

۱؎ یعنی اس کے اسما و مصطلحات سے جس طرح کے خیالات اور تصورات ہمارے ذہن میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ م

۲؎ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

۳؎ اور اس لئے عقل کی گرفت سے باہر، مخفی اور پر اسرار۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

۴؎ ہم ان کو بے حقیقت نہیں ٹھہرا سکتے۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

۵؎ George Fox فرقۂ کوئیکر Quaker کا بانی۔ اس فرقے کے لوگ ویسے اپنے آپ کو "احباب" کہتے ہیں۔ م

جس طرح کیا اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ کچھ ایسے ہی نظریے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرت صلعم کی ذات والاصفات کے بارے میں بھی قائم کئے جاتے ہیں[1]۔ لیکن ذرا سوچئے تو کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رُخ ہمیشہ کے لئے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لئے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی[2]۔ لہذا جب ہم ان گوناگوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں جن کا آغاز پیغمبر اسلام صلعم کی دعوت سے ہوا، علیٰ ہذا اس روحانی کشاکش کا جس سے آپ کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ اس طرح آپ کی سیرت و کردار نے کیا اثرات قبول کئے تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ نتیجہ تھا چند خیالی باتوں کا۔ ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں تو صرف اس خارجی صورت احوال کی رعایت[3] سے جو نئے نئے ولولوں، نئی نئی اجتماعی تنظیمات اور نئے نئے اقدامات کا سرچشمہ بنی۔ گویا بشریات کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم انسانوں کے نظم اجتماعی کا تعلق ہے مہتوسین کی بدولت وقت کی بڑی کفایت ہوتی ہے۔ وہ حقائق کی صنف بندی یا ان کے اسباب و علل کی تحقیق نہیں کرتے۔ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت پر ہوتی ہیں، کیونکہ وہ چاہتے ہیں انسان کی سیرت اور کردار نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں اور یوں ان کے لئے نئے نئے نمونے وضع کریں۔ لہذا ان کا راستہ بھی ایسا ہی پرخطر ہوتا ہے جیسے سائنس دانوں کا جن کا دارومدار تمام تر واردات حواس پر ہے۔ ان کے لئے بھی ویسے ہی فریب اور التباسات ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب ہم ان کے

---

[1] یورپ میں مادیت کے زیر اثر، علیٰ ہذا مذہبی تعصب کے بنا پر۔ ملاحظہ ہو تصریح "۱"۔ مترجم

[2] اشارا ہے اس انقلاب کی طرف جو رسالت محمدیہ (علی صاحبہا الف الف تحیات والسلام) نے پیدا کیا۔ مترجم

[3] نہ کہ محض داخلی احوال کے پیش نظر، گو ان کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ ماسبق۔ مترجم

طرز زندگی کا مطالعہ بہ نگاہ غائر کرتے ہیں تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ وہ بھی اپنے مشاہدات اور تجربات میں کھرے سے کھوٹا الگ کرنے میں ویسا ہی اہتمام کرتے ہیں جیسے ارباب سائنس اپنے مشاہدات میں۔

لہٰذا ہم لوگ جو اس قسم کے مشاہدات اور تجربات سے محروم ہیں ہمیں کسی ایسے منہاج تحقیق کی ضرورت ہے جس سے ان غیر معمولی تجربات اور مشاہدات کی حقیقی ماہیت اور کنہ دریافت ہو سکے۔ مشہور عرب مؤرخ ابن خلدون جو تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے، پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ آگے چل کر سر ولیم ہملٹن[1] نے انگلستان اور لائب نٹس نے جرمنی میں نفس انسانی کے ان غیر معمولی مظاہر کو اپنے مطالعہ کا موضوع بنایا۔ بایں ہمہ ینگ کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے ہم اس کا مطالعہ تحلیلی نفسیات کی رو سے نہیں کر سکتے۔ تحلیلی نفسیات اور فن شاعری کو باہم جو نسبت ہے اس سے بحث کرتے ہوئے ینگ نے لکھا ہے کہ فن کا صرف وہی پہلو جو صوری طور پر متشکل ہوتا ہے نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے اس لئے کہ نفسیات کی رو سے تو یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم فن کی ماہیت اور کنہ تک پہنچ سکیں۔ لہٰذا ینگ کہتا ہے "کچھ ویسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے باب میں بھی قائم کرنا پڑے گا۔ یہاں بھی نفسیاتی لحاظ سے بحث کی جا سکتی ہے تو مذہب کے جذباتی پہلو، یا رموز و کنایات سے لیکن یہ وہ باتیں ہیں جن سے مذہب کی حقیقی ماہیت کا نہ تو انکشاف ہوتا ہے، نہ ہو سکتا ہے، ورنہ مذہب کیا ہم فن کو بھی نفسیات ہی کی ایک شاخ ٹھہراتے"۔ بایں ہمہ ینگ نے اپنے اس اصول کی ایک نہیں کئی مرتبہ خلاف ورزی کی ہے۔ یوں بھی نفسیات حاضرہ نے اس سلسلے میں جو طریق بحث اختیار کر رکھا ہے اس سے اس بارے میں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی کہ مذہب کی ماہیت دراصل کیا ہے، نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ انسانی

---

[1] Sir William Hamilton

شخصیت کی تعمیر میں اس کی اہمیت اور قدر و قیمت کیا۔ اس سے کوئی نتیجہ مترتب ہوا تو یہ کہ نئے نئے نظریوں کا ایک بے معنی طومار ہمارے سامنے آگیا ہے جس کی بنا سر تا سر غلط فہمی پر ہے اور جن میں مذہب کو، جیسا کہ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں اس کا اظہار ہوتا ہے نظر انداز کرتے ہوئے ہمیں ایک ایسے راستے پر ڈال دیا گیا ہے جو کہیں نہیں پہنچتا۔ ان نظریات کا ماحصل یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو مذہب میں خودی کا تعلق کسی ایسی حقیقت سے قائم نہیں ہوتا جو ہماری ذات سے باہر اور خارج میں واقع ہو۔ برعکس اس کے یہ ایک مخلصانہ حیلہ ہے جس کو ہم اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ جماعت پر کچھ اخلاقی بندشیں عائد کر دیں اور یوں اس کا تار و پود خودی کی ناقابل مزاحمت جبلتوں سے محفوظ رکھیں۔۔ یہی وجہ ہے کہ اس نفسیات کی رو سے عیسائیت مدت ہوئی اپنا یہ "حیاتی" منصب پورا کر چکی، حتیٰ کہ عہد حاضر کا انسان تو یہ بھی نہیں سمجھتا کہ اس کا منشا و مدعا فی الحقیقت تھا کیا۔ ینگ کہتا ہے:

"ہم آج بھی اسے سمجھ لیتے اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم وحشت اور بربریت کا ذرا سا شائبہ موجود ہوتا۔ ہم اس بے روک شہوت رانی کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو قیاصرہ کے روما میں ایک طوفان کی طرح بار بار سر اٹھاتی۔ آج کل کا متمدن انسان تو جنسی تسکین کے ان مظاہر سے بہت ہٹ چکا ہے۔ برعکس اس کے وہ سوئے اعصاب میں مبتلا ہے[۱]۔ ہماری رائے میں تو اب وہ تقاضے ہی موجود نہیں جن کی بنا پر کبھی عیسائیت کا ظہور ہوا تھا۔ ہمیں کیا معلوم وہ تقاضے کیا تھے۔۔ ہم نہیں سمجھتے عیسائیت ہمیں کس چیز سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے۔ اب تو ہر روشن خیال انسان یہی سمجھتا ہے کہ مذہبیت بڑی حد تک فساد اعصاب ہی کی ایک شکل ہے۔ پچھلے دو ہزار برس میں البتہ عیسائیت نے اپنا وظیفہ ضرور ادا کیا۔ اس

۱؎ یعنی اس کی جنسی زندگی کا تزکیہ بہرکیف نہیں ہو سکا۔ مترجم

نے کچھ ایسی بندشیں اور رکاوٹیں عائد کر دی ہیں جن سے ہماری گنہگاری
کے منظر ہماری اپنی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔"

لیکن اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ینگ کچھ بھی نہیں سمجھتا۔ بات یہ ہے کہ جنسی ضبط نفس خودی کی تربیت کا اولین مرحلہ ہے اور اس لئے مذہب چاہتا ہے اس نشو و نما کو اس راستے پر ڈال دے جس کا تعلق خودی کی تقدیر اور مستقبل سے ہے۔ لہٰذا اس کی اہمیت صرف اس امر تک محدود نہیں کہ جس ماحول میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اس میں ہماری حیات اجتماعیہ کا تار و پود اخلاقی اعتبار سے محفوظ رہے۔ مذہبی زندگی کی بنیاد ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو جو یوں دیکھنے میں بڑی نازک اور ناپائیدار نظر آتی ہے اور جسے ہر لحظہ ہلاکت اور فنا کا خدشہ ہے، پھر سے تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر ماحول میں خواہ ہمیں اس کا علم ہو، یا نہیں زیادہ سے زیادہ آزادی سے کام لیتے ہوئے جیسے مواقع چاہے پیدا کرلے۔ یہ ادراک ہے جس کے ماتحت اعلیٰ مذہبی زندگی میں ہماری نگاہیں محسوسات مدرکات کی اس نوع کی طرف منعطف ہو جاتی ہیں جن سے حقیقت کی بعض بڑی نازک حرکات کا سراغ ملتا ہے اور جو اس پہلو سے کہ خودی حقیقت کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے، اس کے تقدیر اور مستقبل کے لئے بڑے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو نفسیات حاضرہ نے مذہبی زندگی کا گویا نشتر تک بھی نہیں چھوا۔ وہ اس تنوع اور گوناگونی سے بالکل بے خبر ہے جو مذہبی واردات اور مشاہدات میں پائی جاتی ہے، لیکن جس کا تھوڑا بہت اندازہ شاید آپ سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل حضرت شیخ احمد سرہندی[1] کی ایک عبارت سے کرسکیں گے انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بے باکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک نیا طریق وضع ہوا[2] ان سے پہلے جتنے بھی سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ یا تو وسط ایشیا، یا سرزمین عرب سے آئے تھے، مگر یہ صرف انھیں کا طریق

---

[1] حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ۔ مترجم
[2] سلسلۂ مجددیہ۔ مترجم

ہے جس نے ہندوستان کے حدود سے نکل کر باہر کا رخ کیا اور جواب بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں ایک بہت بڑی اور زندہ قوت کی شکل میں موجود ہے[1] البتہ جہاں تک شیخ موصوف کی عبارت کا تعلق ہے[2] مجھے ڈر ہے میں نفسیات حاضرہ کی زبان میں اس کے حقیقی معنی شاید ہی بیان کر سکوں، کیونکہ اس قسم کی زبان موجود ہی نہیں۔ لیکن میرا مقصد چونکہ سردست صرف اتنا ہے کہ آپ کی توجہ مذہبی واردات کے اس تنوع اور گوناگونی کی طرف منعطف کراؤں جن سے ایک سالک راہ کو گزرنا پڑتا ہے اور جن کی چھان بین اس لئے ضروری ہے، لہٰذا آپ مجھے ان غیر مانوس مصطلحات کے لئے معذور سمجھیں جن کا تعلق ایک دوسری سرزمین اور ایک ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک سرتاسر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو وضع ہوئیں تو اس کے زیر اثر، لیکن جن میں سچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔ بہرحال اب میں شیخ موصوف کی عبارت پیش کرتا ہوں۔ ایک مرتبہ جب ایک شخص عبدالمومن نام کے اس مشاہدے اور تجربے کا حال شیخ موصوف سے بیان کیا گیا:

> "میرے لئے نہ تو ارض و سماوات کا وجود ہے نہ عرش الٰہی کا، نہ جنت اور دوزخ کا۔ میں اپنے اردگرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا، بلکہ میں اپنا وجود کھو دیتا ہوں۔ ذات الٰہیہ لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی منتہا ہے روحانی مشاہدات کا۔ کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔"

تو اس پر شیخ نے فرمایا:

> "میرے سامنے جو مشاہدات بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے صاحب مشاہدات نے قلب کے

---

[1] یعنی ترکستان اور وسطی ایشیا میں۔ لیکن کیا اب بھی ؟ مترجم

[2] جو آگے آئے گی ملاحظہ ہو تصریح "ب"۔ مترجم

لاتعداد مقامات میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کئے۔ ان مقامات کا طے کرنا ضروری ہے تاکہ عالم روحانیت کے مقام اوّل کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں، مثلاً روح کا مقام، سرِ خفی اور سرِ اخفی کے مقامات۔ ان سب مقامات کے جن کو مجموعًا ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے الٰہیہ اور پھر صفات الٰہیہ کی تجلّی ہوتی ہے۔ بالآخر ذات الٰہیہ کی"۔

شیخ موصوف نے ان ارشادات میں جو امتیازات قائم کئے ہیں ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو اس سے اتنا تو ضرور پتہ چلتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اس مصلح عظیم کی نگاہوں میں ہماری اندرونی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسیع ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے مثال واردات اور مشاہدات سے پہلے، جو وجود حقیقی کا مظہر ہیں، عالم امر یعنی اس دنیا سے گزر کرنا ضروری ہے جسے ہم رہنما توانائی کی دنیا کہتے ہیں[۱] ہم نے اس لئے تو کہا تھا کہ نفسیات حاضرہ کا قدم ابھی مذہبی زندگی کے قشر تک نہیں پہنچا۔ یوں بھی بحالتِ موجودہ ہمیں حیاتیات ہی سے کوئی توقع ہے نہ نفسیات سے۔ یہ اس لئے کہ جس تنقید کا دارومدار محض تحلیل و تجزیے پر ہے، یا جو علم صرف اس امر تک محدود ہے کہ مذہبی زندگی کا اظہار اگر کبھی مخصوص تشبیہوں اور استعاروں میں ہوا تو یہ دیکھا جائے کہ عضوی اعتبار سے کن احوال و کیفیات کے ماتحت اس کی بدولت ہم کیسے سمجھ سکتے ہیں کہ زندگی کے نقطۂ نظر سے انسانی شخصیت کا راز کیا ہے۔ مانا کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تشبیہوں اور استعاروں کا تھوڑا بہت دخل ضرور رہا ہے، علیٰ ہذا یہ کہ مذہب نے زندگی سے فرار اور گریز کے خیالی طور و طریق بھی وضع کیے، بلکہ کوشش کی کہ ایک ناخوش گوار حقیقت سے موافقت کا ذریعہ

۱؎ سائنس اور فلسفہ کی زبان میں۔ ملاحظہ ہو خطبۂ چہارم۔ مترجم

بن سکے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں جن سے مذہب کا حقیقی نصب العین سر مو متاثر نہیں ہوتا یعنی اس کی یہ کاوش کہ ہم اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی اور سرمدی عمل سے قریب تر لائیں اور پھر اسے از سر نو تعمیر کریں، تا آنکہ باعتبار مابعد الطبعیات ہمیں وہ مرتبہ و مقام حاصل ہو جائے جس کا ہم اپنے موجودہ ماحول کی گھٹتی ہوئی فضا میں صرف ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں۔ لہٰذا نفسیات کی بدولت اگر حیات انسانی میں فی الواقعہ کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ وہ اپنا الگ تھلگ اور آزادانہ منہاج وضع کرے۔ یونہی اس کے پیشِ نظر ہم کوئی ایسا طریق بحث اختیار کر سکیں گے جو آج کل کی طبائع اور مزاج کے عین مطابق ہو۔ ممکن ہے نفسیات جن افراد کو بظاہر دماغی مریض[1] تصور کرتی ہے ان میں فی الواقعہ کوئی ایسی ہستی بھی نکل آئے جسے عقل و فکر سے غیر معمولی بہرہ ملا ہو اور جو اس قسم کا کوئی طریق وضع کر سکے۔ ہمارے نزدیک یہ امتزاج غیر ممکن نہیں۔ جدید یورپ میں نیٹشے جس کی زندگی اور سرگرمیوں سے کم از کم ہم اہل مشرق کے نزدیک تو نفسیات مذہب کی رو سے بڑے دلچسپ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں، خلقی طور پر اس قابل تھا کہ اس کام کا بیڑا اٹھا سکتے۔ اس کے دل و دماغ کی سرگزشت پر نظر ڈالئے تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی۔ بے شک نیٹشے نے اپنے اندر عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی اور وہ ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی ہم اس کو حکم قطعی ہی کہیں گے کیونکہ یہی جھلک تھی جس کی بدولت اس میں ایک پیغمبرانہ سی ذہنیت پیدا ہو گئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ لیکن نیٹشے کو اس میں بجز ناکامی اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ یہ اس لئے کہ اس کے روحانی اسلاف میں شوپن ہاوئر، ڈارون اور لانگے ایسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ انھیں کا اثر تھا کہ نیٹشے ان تجلیات اور مشاہدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک عامی کے اندر بھی روحانیت کی دنیا بیدار ہو جاتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ ایک لامتناہی مستقبل اس کے

---

[1] متہوس psychopath ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۴ صفحہ نمبر ۳۰۰۔ مترجم

سامنے ہے، نیٹشے یہ سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک دیکھی ہے اس کا اظہار ہوگا تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ جب ہی تو میں نے کہا ہے:

آنچہ او جوید مقام کبریاست ایں مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں خوشہ کز کشت دل آید بروں[1]

یوں ایک بڑا ذہین و فطین انسان[2] ضائع ہو گیا اور زندگی کی وہ جھلک بھی لاحاصل ثابت ہوئی جس کے لئے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون منت تھا، محض اس لئے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی رہنمائی کرتا۔ پھر قسمت کی ستم ظریفی دیکھئے کہ یہ شخص جسے دیکھ دیکھ کر اس کے دوست بھی سمجھتے تھے کہ اس کا تعلق شاید کسی ایسی سرزمین سے ہے جہاں کوئی انسان نہیں بستا، خوب جانتا تھا کہ اس کی روحانی ضروریات کیا ہیں۔ وہ کہتا تھا "یہ صرف میں ہوں جسے ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھویا گیا ہوں کسی ازلی زندگی میں۔ کاش کوئی میری دستگیری کرتا۔ میرے کچھ مرید ہوتے۔ میرا کوئی آقا ہوتا۔ اس کی اطاعت میں کیسا لطف ملتا" وہ یہ بھی کہتا تھا۔ "مجھے اسی طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں، جو مجھ کو حقارت سے دیکھتے۔ شاید اس لئے کہ میں نے ان کی تلاش میں پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے لئے تڑپ رہا ہوں"۔

دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود، گو ان کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ایک ہے۔ دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہ اور کنہ تک پہنچیں، حتیٰ کہ مذہب جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ آئے ہیں[3] سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔ مگر پھر دونوں کے نزدیک "موجود حقیقی" تک رسائی کا کوئی ذریعہ ہے تو یہی کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی چھان بین کرتے رہیں۔ لیکن ہم اس نکتے کو جب ہی سمجھیں گے جب اپنے محسوسات و مدرکات میں بحیثیت حقائق طبیعی جن سے حقیقت

---

[1] جاوید نامہ۔ مقام حکیم المانوی نطشہ۔ مترجم

[2] متن میں نابغہ Genius ہے۔ مترجم [3] ملاحظہ ہو پہلا خطبہ اور جا بجا۔ مترجم

کے کردار کی جیسا کہ معمولاً ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں ترجمانی ہوتی ہے اور محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارا کس طرف ہے۔ بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیہہ، نفسیاتی اور عضویاتی دونوں پہلوؤں سے، ان کے سوابق کو دیکھتے ہوئے کریں گے لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہئے کہ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں، لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں، ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ لہٰذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔ فرق ہے تو اتنا کہ سائنس کا عمل بے تعلقی کا عمل ہے جیسے گویا ہم زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سرانجام دیتے ہیں۔ برعکس اس کے مذہب کی صورت میں خودی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہمارے رجحانات کا رُخ چونکہ اس طرف ہے کہ ایک دوسرے پر سبقت لے جائیں، لہٰذا ان سب کو باہم مجتمع کیا جائے محض اس لئے کہ ہم کوئی ایسا طرز عمل اختیار کر سکیں جو ان سب کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی شکل میں متشکل ہو جائیں۔ لہٰذا یہ دونوں عمل جن سے فی الحقیقت ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے جب بغور ہمارے مطالعہ میں آتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تمحیص میں لگے رہتے ہیں۔ ہم اپنا مطلب ایک مثال سے واضح کر دیں گے۔ ہیوم نے علت کے تصور کی جو تنقید کی ہے اس کا تعلق فلسفہ کی بجائے دراصل سائنس کی تاریخ سے ہے۔ سائنس کی اختباریت، یا حسیت پسندی کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ہم ان تصورات سے احتراز کریں جن کی نوعیت داخلی[۱] ہے۔ لہٰذا ہیوم کی تنقید کا مطلب یہ تھا کہ علوم اختباری، یعنی سائنس کا دامن قوت کے تصور سے پاک ہو جائے

---

[۱] اور جس کی تحقیق از روئے منہاجات سائنس، یعنی مشاہدہ، تجربہ، پیمائش وغیرہ سے ناممکن ہے۔ مترجم

کیونکہ قوت وہ تصور ہے جس کی بنا بقول ہیوم مدرکات حواس پر نہیں۔ گویا یہ پہلی کوشش تھی جو موجودہ ذہن نے اس لئے کی کہ سائنس کا عمل غیر حسی تصورات سے پاک ہو جائے۔

آئن اسٹائن کے تصور کائنات سے جو اس نے ریاضیات کے نقطۂ نظر سے قائم کیا گویا اس عمل کی جس کی ابتدا ہیوم نے کی تھی تکمیل ہو گئی۔ جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا اس نظریے[1] نے قوت کے تصور کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ کچھ ایسے ہی تزکئے کا، جیسا کہ اس جلیل القدر ہندی صوفی کے ارشادات سے جن کو ہم نے ابھی پیش کیا تھا ظاہر ہوتا ہے وہ شخص بھی آرزو مند ہے جس کو نفسیات مذہب سے علمی دلچسپی ہے۔ اس کی حس معروضیت[2] بھی ایسی ہی تیز ہے جیسے سائنس داں کی اپنے حلقہ معروضیت میں۔ وہ بھی ایک مشاہدے کے بعد دوسرے مشاہدے میں قدم رکھتا ہے۔ اس کی حیثیت بھی تماشائی کی نہیں، بلکہ ایک ناقد اور مبصر کی ہے۔ وہ بھی اپنے دائرہ تحقیق کے پیش نظر جن طریقوں سے کام لیتا ہے ان کے اصول و قواعد کے مطابق محسوسات و مدرکات کی چھان بین کرتا اور ہر ایسے عضو کو خواہ وہ عضویاتی ہو، یا نفسیاتی مگر جس کی نوعیت داخلی ہے ان کے مشمول سے خارج کر دیتا ہے، کیونکہ اس کی آرزو بھی یہی ہے کہ اس حقیقت تک پہنچے جس کی حیثیت فی الواقعہ معروضی ہے۔ یوں بالآخر وہ اپنا گزر جس تجربے اور واردے سے کرتا ہے اس سے زندگی کا ایک نیا عمل اس پر منکشف ہوتا ہے۔ اصلی، اساسی، ابدائی[3]۔ پھر یہ خودی کا ایک ازلی راز ہے کہ جہاں اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا اسے یہ ماننے میں مطلق تامل نہیں رہتا کہ یہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے۔ بایں ہمہ یہ کوئی پر اسرار تجربہ نہیں۔ نہ اس میں جذبات کو دخل ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہمارے مشاہدات میں جذبات کی آمیزش نہ

---

[1] اضافیت۔ مترجم

[2] اپنی ذات سے خارج کے متعلق، تاکہ وہ اس حقیقت کو پالے جس کی یہ حیثیت نہیں کہ اس کے ذہن کی پیداوار ہو بلکہ جو سچ مچ موجود ہے۔ مترجم

[3] یعنی زندگی سرتاسر "اقدام" "کار آفرینی" اور کارفرمائی ہے۔ اس میں کوئی بیرونی ہاتھ کام نہیں کرتا جیسا کہ مادی علوم کا نقطۂ نظر ہے۔ مترجم

ہونے پائے موسیقی تک کو عبادت میں جگہ نہیں دی۔ بعینہٖ اس نے صلوٰۃ باجماعت پر زور دیا کہ ایسا نہ ہو ہمارے مراقبوں اور ہمارے ذکر و فکر سے مصالح جماعت کو نقصان پہنچے[1]۔ بہرحال یہ تجربہ سرتاسر فطری اور طبعی ہوگا اور حیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو خودی کے لئے سب سے زیادہ اہم، کیونکہ یہی اس کا فکر کی حدود سے آگے بڑھنا[2] اور یہی اس کا وجود سرمدی کو اپناتے ہوئے اپنی ناپائیداری کی تلافی کرنا ہے۔ یہاں کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ اس آخری تجربے سے پہلے سالک راہ کو جو مشاہدات ہوتے ہیں ان سے لطف اندوزی یا انہماک و استغراق میں وہ کہیں اپنی تلاش اور جستجو کا عمل ترک نہ کر دے۔ مشرقی تصوف کی تاریخ سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطرہ بے بنیاد نہیں، چنانچہ ہم نے جس ہندی بزرگ کے ارشادات کا حوالہ دیا ہے ان کی تحریک اصلاح میں بھی یہی نکتہ مضمر تھا اور اس کے وجوہ بھی ظاہر ہیں۔ خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے، بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے۔ پھر یہ درحقیقت کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقعہ ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ عمیق اور مستحکم بنا پر "انا الموجود" کہہ سکے، یعنی وہ اپنے وجود کی کنہ اور اساس کو پا لے۔ یہ اس لئے کہ اس حقیقت کا انکشاف ہوگا تو دیکارت کے "میں سوچتا ہوں[3]" سے نہیں بلکہ کانٹ کے "کرسکتا ہوں[4]" سے۔ خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے۔ اس کا منتہا ہے اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا۔ لہٰذا اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں۔ وہ ایک حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شان خلاقی کے ساتھ اس تیقن کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل

---

[1] یعنی بمحاورۂ عمرانیات جماعت دشمن نتائج کا تدارک ہوتا رہے۔ مترجم

[2] ملاحظہ ہو دوسرا خطبہ، آخری سطور۔ مترجم

[3] اس لئے ہوں، مگر یہ راستہ فکر کا ہے۔ مترجم

[4] اس لئے ہوں اور یہ راستہ عمل (عقل عملی) کا ہے، ملاحظہ ہو تصریح 'ج'۔ مترجم

سے بار بار بناتے اور بنا کر پھر بناتے رہتے ہیں[1] یہ خودی کے لئے سرور و ابتہاج کا انتہائی لمحہ ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ انتہائی آزمائش کا بھی:

زندہ یا مردہ یا جان بلب — از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اول شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش کا بینی بہ نورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ ایں نور ار بمانی استوار — حی و قائم چوں خدا خود را شمار
برمقامِ خود رسیدن زندگی است — ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات — مصطفیٰؐ راضی نشد الّا بذات
چیست معراج آرزوئے شاہدے — امتحانے روبروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او — زندگی مارا چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار — ور بماند ہست او کامل عیار
ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست — پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تاب خود را بر فزودن خوشتر است — پیش خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش — امتحانِ خویش کن موجود باش
ایں چنیں موجود محمود است و بس — ورنہ نارِ زندگی دود است و بس[2]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ باوجود تسلسل وہ نت نئی شکلوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مگر اس بات کا دار و مدار ہماری سعی اور جد و جہد پر ہے:

دمادم آرزو ہا آفرینند — بیک صورت قرار زندگی نیست
اگر امروز تو تصویر دوش است — بخاک تو شرار زندگی نیست
(پیامِ مشرق)

[2] جاوید نامہ، تمہید زمینی ۔ مترجم

تصریحات

تنبیہ ——— قوسین میں جو اعداد دیئے گئے ہیں ان میں پہلے عدد کا اشارہ صفحۂ کتاب اور دوسرے کا حاشیے کی طرف ہے ۔ (مثلاً ۱-۱ سے مراد ہے صفحۂ اوّل ، حاشیہ اوّل) ۔

تصریحات خطبہ ۱

۱۔ علم بالحواس اور علم بالوحی (۱ - ۴۰)

اس خطبے کا انگریزی عنوان ہے Knowledge and Religious Experience اور اردو ترجمہ "علم اور مذہبی مشاہدات"۔

علم کے معنی تو ظاہر ہے۔ اس کا موضوع کوئی حقیقت ہی ہو سکتی ہے۔ خیال اور وہم تو علم نہیں۔ لیکن علم کے لئے experience شرط ہے اور experience کا مطلب ہے کسی حقیقت کا شعور اور تجربے میں آنا۔ لہٰذا یہ experience کا حصول اور experience ہی کے مشمولات ہیں جن کی بنا پر علم اور ذرائع علم کے بارے میں ہم نے مختلف نظریے قائم کر رکھے ہیں۔ اب عام طور پر تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ experience کا دار و مدار حواس پر ہے۔ حواس ذریعہ ہیں experience کا اور experience علم (knowledge) کا جسے باعتبارِ حقائق جب الگ الگ شاخوں میں تقسیم کیا جاتا ہے تو مختلف علوم کی بنا پڑتی ہے، مثلاً علومِ طبیعیہ (سائنس) کی۔ حاصل کلام یہ کہ knowledge عبارت ہے مطلق علم یعنی علم بالحواس سے۔ رہا experience سو یہ کسی حقیقت ہی کا experience ہو سکتا ہے اور اس لئے مذہب کی طرف سے بھی experience کا دعویٰ کیا جائے تو اس کا مطلب بھی یہی ہو گا کہ وہ کسی ایسی حقیقت کا experience ہے جو experience میں آسکتی ہیں۔ چنانچہ یہ معنی ہیں جن میں یہ لفظ اس خطبے میں استعمال ہوا۔

عنوان بالا میں knowledge کا ترجمہ "علم" کیا گیا ہے اور علم ہی کرنا چاہئے تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہماری زبان میں متفرق علوم (sciences) کے لئے بھی لفظ علم ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ مذہب یعنی religion کے بارے میں جس کا ترجمہ ہر کہیں مذہب ہی کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو مقدمہ۔ experience کے لئے البتہ ہماری زبان میں ابھی تک کوئی

ایسی اصطلاح وضع نہیں ہوئی جس سے ہمارا ذہن اس کے فلسفیانہ مفہوم کی طرف منتقل ہو جائے۔ لہذا حضرت علامہ کا ارشاد تھا کہ experience کو ہمیں محسوسات و مدرکات کہنا چاہئے۔ چنانچہ راقم الحروف نے ایسا ہی کیا۔ مگر پھر مشکل یہ تھی کہ مذہبی experience کو مذہبی محسوسات و مدرکات کیسے کہا جاتا؟ "تجربہ" بھی کوئی اچھا لفظ نہیں، گو اس کا استعمال اب عام ہو رہا ہے، حالانکہ ہماری زبان میں بطور اسم وہ experiment کا مترادف ہے۔ واردات اس سے بہتر ہے مگر اس سے بھی experience کا پورا مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ نہ اس قسم کی دوسری اصطلاحات مثلاً مکاشفات یا احوال وغیرہ سے جن کی حیثیت معرفت اور عرفان کی طرح مخصوص مصطلحات تصوف کی ہے اسے القا، افہام، وجدان یا حدس کہنا بھی درست نہیں تھا۔ وہ مذہبی experience کا ذریعہ تو ہیں (گو ضروری نہیں کہ ان کا تعلق ہمیشہ مذہب ہی سے ہو) لیکن بجائے خود وہ experience نہیں جسے مذہبی کہا جاتا ہے۔ لفظ مشاہدہ البتہ بڑی حد تک۔ اور اپنے لغوی معنوں میں شاید کلیتاً ــ experience کا مترادف ہے، گو عام طور پر اسے observation کا ہم معنی ٹھہرایا جاتا ہے، حالانکہ اس صورت میں بھی مشاہدہ (observation) کسی حقیقت ہی کا مشاہدہ ہو گا، یعنی ہم اس کی موجودگی کی شہادت دیں گے۔ بالفاظ دیگر مشاہدہ ایک امر واقعی ہے جس میں ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعلق فی الواقعہ کسی حقیقت سے قائم ہو گیا۔ شہادت کی ضد ہے غیب، یعنی حقیقت کے وہ پہلو جو ہمارے سامنے تو نہیں ہیں یا یوں کہئے کہ مشاہدے میں تو نہیں آئے، نہ شاید آسکیں، لیکن ہیں بہرکیف اس سلسلے میں غالب کا یہ شعر بڑا غور طلب ہے۔ وہ کہتا ہے ؎

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

مطلب یہ ہے کہ جب (ا) شہود یعنی حقیقت کی یہ صفت کہ مشاہدے میں آسکے، (ب) اس کا شاہد یعنی جو کوئی حقیقت کا مشاہدہ کر رہا ہے اور (ج) مشہود یعنی جس حد تک کوئی حقیقت مشاہدے میں آ رہی ہے، ان سب کی اصل ایک ہے تو اس صورت میں

ہمارا یہ کہنا کہ ہم اس کا مشاہدہ کر رہے ہیں، یا یہ کوئی حقیقت مشہود ہو رہی ہے، یا نفس مشاہدہ بجائے خود ہے کیا؟ ہم نے کیا مشاہدہ کیا، مشہود ہوا تو کیا اور خود ہم یعنی شاہد ہیں کیا؟ یہاں قارئین کا ذہن جہاں حضرت علامہ کے اس ارشاد کی طرف منتقل ہو جائیگا کہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اس میں شاہد و مشہود کا امتیاز ضروری ہے، وہاں شاید یہ امر بھی ان کے پیشِ نظر رہے گا کہ غالب وحدۃ الوجود کا قائل تھا اور اس لئے سمجھنا چاہتا تھا کہ مشاہدہ آخر ہے کیا؟ اب غالب کی اس حیرت یا پریشانی کو جس نقطہ نظر سے بھی دیکھئے (علم یا معرفت کے) ایک بہت بڑی فلسفیانہ بحث کا پیشِ خیمہ ہے، جس کی ہمیں بڑی قدر ہے۔ لیکن یہاں بحث غالب سے نہیں۔ یہاں صرف یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ہمارے ادب میں بھی لفظ مشاہدہ کم و بیش انہی معنوں استعمال ہو چکا ہے جو تمام تر نہیں تو بڑی حد تک experience کا مترادف ہیں۔ لہذا مشاہدے کا تعلق خواہ داخل (محسوسات) سے ہو یا خارج (مدرکات) سے، راقم الحروف نے جہاں کہیں اس کی حیثیت خالص فلسفیانہ اصطلاح کی نہیں تھی، experience کو محسوسات و مدرکات کی بجائے مشاہدہ (اور مشاہدات) ہی کہا، گویا مشاہدہ اصطلاحاً، ضرورتاً وار دات، بلکہ جہاں کہیں مناسب تھا احوال بھی کہا۔

رہا یہ سوال کہ حضرت علامہ نے اس خطبے کے لئے علم بالحواس اور علم بالوحی کا عنوان کیوں تجویز کیا؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اصطلاحاً علم جب ہی علم ہے کہ اس کا تعلق ادراک بالحواس سے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حواس اور اس لئے وہ علوم بھی جو حواس پر مبنی ہیں، اس علم کو دائرہ علم سے خارج سمجھتے ہیں جس کا تعلق وحی سے ہے یعنی جس کی بنا مذہبی مشاہدات پر رکھی جائے، کیونکہ ان کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے وہ اس کی صحت یا عدم صحت پر حکم لگا سکیں۔ حالانکہ علم بالوحی بھی علم ہے اور ایسا ہی حقیقی جیسا علم بالحواس، بلکہ زیادہ اس لئے کہ اس کی نوعیت حضوری ہے، استدلالی نہیں۔ لہذا حضرت علامہ کی رائے تھی کہ اس خطبے کا عنوان علم بالحواس اور علم بالوحی ہونا چاہیئے تا کہ علم کے ان دونوں سرچشموں میں جو فرق ہے کلیتاً واضح ہو جائے۔ پھر اس میں ایک نکتہ

یہ بھی ہے کہ جس علم کا سرچشمہ وحیٔ رسالت ہے اس کی صحت یقینی ہے۔ یوں بھی جن مشاہدات کو عام طور پر مذہبی کہا جاتا ہے ان میں چونکہ غلطی اور خطا کا پورا پورا امکان ہے لہٰذا لفظ وحی پر زور دینا ضروری تھا۔ پھر اگرچہ علم کے اس دوسرے ذریعے کے پیشِ نظر جو حواس سے بے تعلق ہے اور جس کو بالعموم وجدان سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم اپنے باطنی احوال و واردات کو بھی صوفیانہ اور اس لئے مذہبی ہی کہیں گے تاکہ بحیثیت ایک نوع ان میں اور ہماری طبعی واردات (حواس) میں ایک امتیاز قائم ہو جائے لیکن خطبات کا مدارِ بحث چونکہ صرف حضرات انبیا علیہم السلام ہی کے مشاہدات ہیں۔ یعنی ان کی بنا وحیٔ رسالت پر ہے۔ لہٰذا شعور نبوت اور شعور ولایت کی طرح ہمیں علم کے اس سرچشمے میں جو حواس سے بے تعلق ہے یعنی وحی والہام میں بھی فرق کرنا پڑے گا۔ وحی ہے وحیٔ رسالت اور الہام ہے صوفیا کا الہام اور کشف جیسے عام صورتوں میں حدس اور وجدان۔ پھر جس طرح وحی کا درجہ کشف والہام سے بلند تر ہے ایسے ہی شعور نبوت کا شعور ولایت سے۔ یہ امر ہے جس کا لحاظ رکھ لیا جائے تو حضرت علامہ کا یہ ارشاد بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس خطبے کا عنوان علم بالوحی اور علم بالحواس بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ خطبات میں جہاں صوفیانہ احوال و واردات یعنی مشاہدات باطن کی تنقید علمی نقطۂ نظر سے کی گئی ہے وہاں باعتبار علم صرف شعور نبوت ہی کو حجت ٹھہرایا گیا ہے۔

ب۔ عقلیت (۴۲ - ۱)

عقلیت (Rationalism) ایک پہلو سے تو وہ نظریۂ علم ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ علم کا سرچشمہ مشاہدہ نہیں، بلکہ عقلی غور و فکر ہے۔ اس لحاظ سے عقلیت گویا اختباریت کی ضد ہے۔ عقلیت کے نزدیک یہ صرف نفس انسانی ہے جو بعض ایسے تصورات کی بنا پر جو گویا پہلے ہی سے اس میں ودیعت ہیں کسی مشاہدے کے مشمولات کو باہم نسبت دیتا اور یوں ان میں ربط پیدا کرتے ہوئے ہمارے لئے علم کا ذریعہ بنتا ہے۔ ان تصورات کی حیثیت چونکہ عقلی ہے لہٰذا عقل کو واردات حس سے الگ ایک چیز سمجھنا

چاہیئے جیسے ان تصورات کو جن کا شعور ہماری جبلت میں داخل ہے اجزائے مشاہدہ کی گوناگوں نسبتوں سے متقدم۔ یہ قدما کی رائے تھی۔ عصرِ حاضر (مثلاً کارتیسی فلسفہ) میں ان تصورات کی حیثیت نفسیاتی نہیں رہی، یعنی بجائے شعوری حقائق کے یہ دراصل وہ منطقی حقائق ہیں جو اپنی آپ دلیل ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عقلیت اور اختباریت کا نزاع اگرچہ برائے نام باقی رہ جاتا ہے لیکن ہمیں جس بات پر زور دینا ہے (تاکہ خطبات کا نقطۂ نظر بخوبی سمجھ میں آجائے) وہ یہ ہے کہ بہ لحاظ ایک مابعد الطبیعی نظریے کے عقلیت کی تعبیر اول کا تقاضا تو یہ ہے کہ حقیقت کو صرف عقل تک محدود رکھا جائے، یعنی ہم صرف معقول کو حقیقی ٹھہرائیں۔ بصورت دیگر یعنی تعبیر ثانی کی رو سے اختباریت کی حیثیت بھی ایک طرح سے عقلیت ہی کی ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جہاں تک علم کا تعلق ہے اس کا دارومدار بہر حال ان تصورات پر ہوگا جو بطور حقائق منطق نفس انسانی میں مضمر ہیں اور جن کے بغیر ناممکن ہے کہ اجزائے مشاہدہ علم کی صورت اختیار کرسکیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کا وجود محسوسات و مدرکات (experien) سے متقدم نہ ہو۔

لیکن اگر سوال کیا جائے کہ عقلیت کی بنا پر جو عمارت تیار ہوگی، کیا مذہب اس پر قانع ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ اس لئے کہ اگر عقل نظری ہی وہ استعداد ہے جو حقیقت کا ادراک کرسکتی ہے تو یہ ادراک صرف معقول تک محدود رہیگا اور ہم مجبور ہوں گے کہ معقول ہی کو اصل حقیقت ٹھہرائیں۔ اب معقول کلی ہے، بسیط ہے واجب، لازمانی اور مطلق اس لئے کہ جزئی اور مرکب، ممکن اور زمانی اور اضافی کا انکار لازم آئے گا۔ مگر یہ وہ بات ہے جو منشائے مذہب کے خلاف ہے، کیونکہ اس طرح زمان و مکان یعنی اشیا اور حوادث یا واقعیت کی وہ دنیا باطل ٹھہرے گی جس میں ہمارا اپنا وجود بھی شامل ہے۔ مزید یہ کہ ہمارے علم سے تیقن کا وہ عنصر بھی جس کا تعلق حقائق کے مشاہدے سے ہے، ناپید ہو جائے گا۔

اختباریت (Empiricism) کا معاملہ البتہ عقلیت سے الگ ہے۔ اس کا دارومدار سرتاسر حواس پر ہے۔ لہذا اسے ہر ایسے سرچشمۂ علم سے انکار ہے جس میں حواس کا دخل نہ

ہو۔ لہٰذا اس حقیقت سے بھی جو اس کی گرفت سے باہر رہے۔

ج۔ وحی (۴۴-۱)

انگریزی میں Inspiration، جس کے استعمال پر حضرت علامہ مجبور تھے اور جس کا ترجمہ راقم الحروف القا اور فیضان بھی کر سکتا تھا۔ لیکن حضرت علامہ کا اشارہ چونکہ آیت قرآنی "واوحی ربک الی النحل" کی طرف ہے، لہٰذا ترجمے میں لفظ وحی ہی کا استعمال مناسب تھا۔

لغوی اعتبار سے وحی وہ مخفی اشارہ ہے جس سے گویا بلا قید زمانہ ہمیں طرفۃ العین میں کسی حقیقت کا علم ہو جاتا ہے۔ وہ ایک صفت ہے جو خالق کائنات نے زندگی کو عطا کی اور اس لئے اتنی ہی عام ہے جتنی زندگی جیسا کہ اوپر کی آیت سے بجا طور پر استدلال کیا جاتا ہے، بلکہ کائنات میں بھی ہر کہیں موجود ملاحظہ ہو آیۂ ذیل:

"وُاوحی الی سماء امرھا"

مگر پھر قرآن پاک نے لفظ وحی کو اس کے لغوی معنوں میں بھی استعمال کیا ہے۔ مثلاً

"وان الشیاطین لیوحون الی اولیائھم"۔

اصطلاحاً البتہ وحی سے مراد ہے وحیٔ رسالت جس کی صحت مسلم ہے اور جو اس لئے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حجت ٹھہرے گی۔

انگریزی زبان میں وحی کا مترادف ہے revealation، جس میں ظاہر وہ بات نہیں جو اصطلاحاً وحی میں۔ بہرحال جہاں تک اسلامی مصطلحات کا تعلق ہے۔ انگریزی زبان کی اصطلاحات ہماری اصطلحات کے مقابلے میں بڑی ناقص ہیں۔ لہٰذا ان کے ذریعے اسلامی تصورات کی ترجمانی مشکل ہو جاتی ہے۔ قارئین کو چاہیئے خطبات کے مطالعے میں اس امر کا بالخصوص لحاظ رکھیں۔

د۔ یونانیت (۴۴-۳)

متن میں anti-classical یعنی قدیم یونانی، رومی، بالخصوص یونانی۔ مطلب

ہے یونانی خیالات اور تصورات یا روح یونان (Hellenism) کے خلاف جس نے محسوس کی بجائے مجرد پر زور دیا اور صرف معقول کو قابل اعتنا ٹھہرایا۔ اس کلاسیکی روح یا یونانیت کا اشارہ یہاں اگرچہ یونانی فلسفہ کی طرف ہے لیکن وہ عبارت ہے یونانی تہذیب و ثقافت کے گوناگوں پہلوؤں سے۔ اس میں فلسفہ کے علاوہ علم و حکمت، شعر اور فن، اخلاق، معاشرت، حتیٰ کہ سیاسی، اجتماعی ہر قسم کے تصوّرات شامل ہیں۔ اسلام کو ان سب سے سابقہ پڑا، کسی سے زیادہ کسی سے کم۔ یہ دراصل دو تہذیبوں کی ٹکر تھی۔ دونوں کا مطمح نظر ایک دوسرے سے مختلف تھا۔ مسلمانوں کے سواد اعظم نے تو ابتدا ہی سے محسوس کر لیا تھا کہ اسلام اور یونانی افکار میں کوئی مصالحت ممکن نہیں جیسا کہ فتنۂ خلق قرآن کی تاریخ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ علم و حکمت کی دنیا میں البتہ اس کے خلاف جو رد عمل یا بغاوت رونما ہوئی اس کا زمانہ مؤخر ہے۔

مگر پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ فلسفۂ یونان کی حیثیت تاریخ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی تھی تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اسلام کی بدولت جب علوم و فنون اور افکارِ فلسفہ کی تجدید ہوئی اور حکمت یونان کا مطالعہ ازسرِ نو کیا گیا تو وہ سارا غور و فکر اور ذہنی اور روحانی کشمکش جس سے کبھی عالم انسانی کا گزر ہوا تھا مسلمانوں کے سامنے آ گئی۔ وہ ماضی کے وارث تھے اور اس لئے ناممکن تھا ان گوناگوں تصورات، افکار و خیالات سے بے تعلق رہتے جن سے مشرق قریب کا روحانی اور ذہنی مطمح نظر بالخصوص متاثر ہوا تھا اور جیسے گویا اسلام اب ایک نئی شکل دے رہا تھا۔ یوں بھی علم و حکمت کی ان روایات کا جن کا نشو و نما دنیائے قدیم میں ایک خاص مرحلے پر آ کر رک گیا تھا۔ جب پھر سے احیا ہوا تو ان میں ایک روایت وہ بھی تھی جسے ہم فلسفہ یونان سے تعبیر کرتے ہیں تو اس سے ربط و ضبط نے بالآخر وہ فکری تصادم پیدا کیا جس سے مسلمانوں کا ذہن طرح طرح کے مسائل اور ان کے حل میں الجھ گیا۔ یہ مسائل فلسفیانہ بھی تھے، علمی، اخلاقی، تہذیبی اور ثقافتی بھی۔ لہٰذا فلسفۂ یونان جہاں ایک زبردست علمی محرک تھا وہاں غور و فکر کے لئے ایک اعلیٰ درجے کا مواد بھی۔ یہ

نہیں کہ مسلمانوں کے تصور حیات میں کوئی کمی تھی جسے اس نے پورا کیا جیسا کہ مستشرقین غلطی سے سمجھتے ہیں، یا جیسا کہ عیسائیت کی تاریخ میں بشکل لوگوس (کلام) اس کی ایک مثال موجود ہے۔

۵۔ عینیت (۴۵ - ۴)

عینیت (Idealism) یعنی وہ فلسفیانہ نظریہ جس کی ایک نہیں متعدد تعبیریں کی گئیں لیکن جن میں قدر مشترک ہے مادیت کا انکار۔ لہٰذا عینیت کے کئی مذاہب اور کئی شکلیں ہیں، داخلی، خارجی۔ پھر جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے انگریزی کی طرح اردو میں بھی عینیت اور idealism دونوں کا اطلاق یا تو اس مابعد الطبیعی نظریے پر ہوتا ہے جس کی بنا قدروں پر ہے جیسے مثلاً کانٹ کے فلسفہ میں جو عقل محض کو نارسا ٹھہراتے ہوئے عقل عملی کے سہارے ذاتِ باری تعالیٰ، حیات بعد الموت اور افعال و اعمال میں انسان کی آزادی اور اختیار کا اثبات کرتا ہے لہٰذا کانٹ کا سارا فکر ان قدروں پر مرتکز ہو جاتا ہے جن کی صحت گویا بداہتاً مسلم ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے انسانوں کو جو عزائم اور مقاصد کی پیروی کریں عینیت پسند idealist ہی کہا کرتے ہیں خواہ ان کا مابعد الطبیعی نظریہ کچھ بھی ہو (یا شاید مطلقاً نہ ہو)۔ یا پھر افلاطون کے نظریۂ امثال (forms, ideas) پر جس نے ہر شے کے عین کو جو اصلاً غیر مادی ہے حقیقی ٹھہرایا، شے اس کی شبیہہ ہے اور اس لئے غیر حقیقی۔ لہٰذا ہماری اصطلاح ”اعیان نامشہود“۔

۶۔ پیغمبرانہ شان (۴۶ - ۴)

متن میں پیغمبرانہ (یہ طباعت کی غلطی ہے)۔ انگریزی میں apostolic جو دراصل ایک مسیحی الاصل اصطلاح ہے، لیکن جس کا مفہوم ”پیغمبرانہ“، ہی سے ادا ہو سکتا تھا۔ یہ تصریح اسی لئے ضروری تھی کہ عام گفتگو میں ہم نبی کو بھی پیغمبر ہی کہہ دیا کرتے ہیں، حالانکہ جہاں تک تعلیمات قرآنی کا تعلق ہے نبی کو نبی ہی کہنا چاہیئے۔

اناجیل کے اردو ترجموں میں Apostle کو رسول ہی کہا گیا ہے (ملاحظہ ہو عہد نامہ جدید کا کوئی اردو ترجمہ)۔ یہ دراصل اشارہ ہے حواریانِ مسیح (علیہ السلام) کی طرف۔ قرآن میں بھی حواریانِ مسیح کا ذکر آیا ہے لیکن ان کے نام مذکور نہیں۔ اناجیل میں البتہ چند ایک نام مذکور ہیں جن میں رفتہ رفتہ اولیاء وصلحا (مسیحیت) کا اضافہ ہوتا رہا۔ Apostle یا رسول بہرحال وہ بلند مرتبہ انسان ہیں جو صحیح مذہبی زندگی کا نمونہ پیش کرتے اور اپنے آپ کو خدمت دین کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ لہٰذا جب حضرت علامہ نے یہ کہا کہ غزالی کی دعوت میں پیغمبرانہ شان پائی جاتی تو ان اصطلاحات کے اعتبار سے جو مغربی دنیا کے مذہبی ادب کا جزو بن چکی ہیں تاکہ اظہار مطلب میں آسانی رہے۔ اس لئے کہ یہاں خطاب بھی تو درحقیقت اہلِ مغرب ہی سے ہے۔

ز۔ زمان متسلسل (۷ ـ ۴ ـ ۵)

یعنی Serial Time، جس کا ترجمہ حضرت علاّمہ کی رائے تھی زمان قار مناسب رہے گا۔ فرمایا serial کا مفہوم لفظ قار سے ادا کیا جائے، یعنی رک رک کر یا قرار لیتے ہوئے چلنے والا زمانہ، جیسے ہر لمحے کو گویا لمحہ بھر کے لئے قرار حاصل ہے۔ اس لئے کہ serial time روزمرہ زندگی کا زمانہ ہے جس میں ہم ماضی سے حال میں گزر کرتے ہوئے سلسلہ وار مستقبل کی طرف بڑھتے ہیں۔ سلسلہ وار سے مطلب ہے آنات کا یکے بعد دیگرے مگر پیہم ظہور جس سے اس میں تسلسل کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ حالانکہ تسلسل کا تعلق ہمارے اپنے یعنی داخلی احساس سے ہے۔

زمان متسلسل کے مقابلے میں زمان غیر متسلسل یعنی وہ زمانہ ہے جس میں نہ مرور ہے نہ تسلسل، نہ ایک کے بعد دوسرا لمحہ، نہ آنات کا پیہم ظہور۔ لہٰذا اس میں نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل۔ یہ گویا زمان خالص ہے یا زمان محض (pure) جسے برگساں نے استدام (duration) کہا ہے۔ لہٰذا حضرت علامہ کا ارشاد تھا زمان غیر متسلسل کو زمان غیر قار کہا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربی میں زمانے کی تعریف قار الذات کہہ کر بھی کی گئی

ہے جس سے مقصود اگر اس کا لمحہ بلمحہ (اور اس لئے رک رک کر) آگے بڑھنا ہے تو serial time کو زمان قار اور non-serial کو غیر قار ہی کہنا چاہیے۔

مگر پھر عربی زبان میں زمانے کے لئے متعدد الفاظ ہیں: دہر، زمن، وقت، اجل حین، وغیرہ وغیرہ۔ دہر زمان خاص ہے، زمن روزمرہ کا ریاضیاتی زمانہ جسے ہم ناپ سکتے اور ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ وقت اور اجل اور حین اس کے مختلف پہلو ہیں۔ بایں ہمہ مترجم نے لفظ "متسلسل" کو اس لئے ترجیح دی کہ ایک تو اس سے ہمارا ذہن "سلسلے" کی طرح منتقل ہو جاتا ہے۔ ثانیاً ہم اس طرح continum (تسلسل) اور continous (تواصل) میں بآسانی فرق کر سکتے ہیں۔ تسلسل عبارت ہے سلسلۂ لمحات سے جس میں ہر لمحے کا وجود دوسرے سے الگ ہوا کرتا ہے۔ تواصل اس امر سے کہ آپ حسب مطلب زمان و مکان میں جتنے چاہیں نقطہ ہائے مکانی اور لمحہ ہائے زمانی پیدا کر لیں۔

بعینہٖ duration کا ترجمہ اگرچہ صرف ایک مقام پر مدت زمانی کیا گیا ہے (خطبۂ سوم، ص ۱۰۶)، اس کے لئے "استدام" سے بہتر کوئی لفظ نہیں مل سکا۔ مولانا سید سلیمان کی رائے تھی کہ اسے ثبوت یا قرار کہا جائے۔ لیکن ثبوت اور قرار میں ٹھہراؤ ہے، استدام میں حرکت (بلا شائبہ مرور)۔ یہ زمان خالص ہے یا زمان بحث جس کا تھوڑا بہت مفہوم اگر ادا ہو سکتا تھا تو لفظ بقا سے۔ لیکن ظاہر ہے اس کا استعمال ایک دوسرے معنوں میں اتنا عام اور مخصوص ہے کہ duration کو بقا کیسے کہا جا سکتا تھا۔

مگر پھر یہ جو بعض حضرات نے اس کو "دوران" کہنا شروع کر دیا ہے تو اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

ح۔ مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ شکل ہے (۵۰ - ۱)

سطحی نظر سے دیکھا جائے تو حضرت علامہ کے اس ارشاد سے غلط فہمی کا احتمال ہے

اس لئے کہ اسلامی ثقافت کی روح جس کی اساس توحید پر ہے یقیناً مغربی ثقافت سے مختلف ہے جس میں ایک نہیں کئی عوامل کام کر رہے ہیں۔ حضرت علامہ کا اشارا بھی انہیں عوامل میں سے بعض کی طرف ہے۔ مثلاً علم و حکمت کی تحصیل و ترقی، یا تسخیر فطرت یا نظم امور میں یہ سمجھنا کہ زندگی ایک وحدت ہے، یا یہ کہ یہی دنیا ہے جس کی کشمکش میں حصہ لیتے ہوئے ہمیں اپنے عزائم اور مقاصد کی ترجمانی عملی رنگ میں کرنا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب و تمدن کا سرسری مطالعہ بھی حضرت علامہ کے اس خیال کی تائید کے لئے کافی ہے۔ یوں بھی یہاں حضرت علامہ کی نظر افکار علم پر ہے (ملاحظہ ہو پانچواں خطبہ) پھر "بعض پہلوؤں" کا صاف مطلب یہ ہے کہ مغربی تہذیب و تمدن کے وہ پہلو جو گویا غیر اسلامی ہیں درخور اعتنا نہیں۔

ط۔ فلسفہ اور مذہب کے مشترک مسائل (۱۵ - ۲)

فلسفہ اور مذہب کا مقصود اگرچہ الگ الگ ہے، اصول و منہاج اور نقطۂ نظر الگ الگ۔ لیکن دونوں کی ابتدا زندگی کے ایک بنیادی تقاضے سے ہوتی ہے۔ دونوں ادراک حقیقت کے آرزومند ہیں۔ دونوں کے سامنے حیات انسانی ہے، اس کے احوال و واردات اور گوناگوں مسائل جن کو نہ مذہب نظر انداز کر سکتا ہے، نہ فلسفہ۔ لہذا ان میں ایک شان اشتراک پیدا ہو گئی ہے جس کی طرف خطبات کے آغاز ہی میں اشارا کر دیا گیا۔ مگر پھر جہاں مذہب کی بنا ان محکمات پر ہے جن میں کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں وہاں علم و حکمت ہو یا زندگی اور اس کے تجربات ان میں اضافے اور ترقی کے ساتھ ساتھ افکار و تصورات کی دنیا بھی بدلتی رہتی ہے اور اس لئے ہمیں موقعہ ملتا ہے کہ مسائل حیات پر از سر نو غور کریں، نئے نئے نقطۂ ہائے نظر اور نئے زاویہ ہائے بحث کے ماتحت ان کا پھر سے جائزہ لیں۔ یوں بہت سے ایسے مسائل جو مذہب اور فلسفہ میں طرح طرح سے نزاع اور کشمکش پیدا کر دیتے یا لاینحل نظر آتے ہیں آپ ہی آپ حل ہو جاتے اور دونوں کو باہم قریب لے آتے ہیں۔ چنانچہ دیکھ لیجئے اسلام کا یہ دعویٰ کہ وہ عین علم

ہے، کس طرح پورا ہو رہا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس پر خطبات میں زور دینا مقصود ہے یہ نہیں کہ مذہب کو فلسفہ یا فلسفہ کو مذہب میں مدغم کر دیا جائے۔

ی۔ مذہب اور تمدن (۲ ۵ ـ ۳)

تمدن Civilization عبارت ہے اس شعوری اور ارادی جدو جہد سے جو انسان زندگی کے گوناگوں تقاضوں کے پیش نظر اس لئے کرتا ہے کہ اپنی احتیاجات، عزائم اور مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ لہٰذا اس جدو جہد کی ایک غایت اور ایک انتہا ہے جس میں ظاہر ہے وہ کسی نتیجے کا منتظر رہتا ہے۔ مذہب اس کے برعکس وہ نقطۂ نظر، وہ اصول و منہاج اور وہ دستور العمل ہے جس سے اس جدو جہد کو ایک مستقل اور محکم اساس مل جاتی ہے۔ بغیر اس کے ناممکن ہے ہم اپنی مساعی تمدن میں خیر اور سعادت اور کامرانی کا منہ دیکھ سکیں۔ لہٰذا مذہب اور تمدن باہم حلیف ہیں، یعنی دو متجاذب قوتیں جن کا وجود ایک دوسرے کے لئے ناگزیر ہے۔ وہ باہم حریف ثابت ہوتی ہیں، یا ان میں تصادم پیدا ہوتا ہے تو اس وقت جب ایک کو دوسرے سے بے تعلق ٹھہرایا جائے، یا جب ہم ان کی حقیقی نوعیت اور غرض و غایت کے فہم میں قاصر رہیں۔ اسلام نے ظاہر ہے ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا اور تہذیب و تمدن کے لئے وہ اساس مہیا کر دی جس کی اسے تلاش تھی۔

ک۔ عالمِ روحانی اور عالمِ مادی (۳ ۵ ـ ۱)

"عالمِ مادی عالمِ روحانی کی تجلی سے بیگانہ نہیں"۔ یہ اسلام کا موقف ہے۔ بانیِ مسیحیت نے تو صرف اتنا کہا تھا کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے سرمائے کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تھلگ اور مستقل وجود ہو، لیکن جس کے پیشِ نظر آگے چل کر مسیحیت نے دنیا سے منہ موڑ لیا۔ عام مسیحیت کی یہ روش جس خیال پر مبنی ہے اور اس سے جو نتائج مترتب ہوئے، علیٰ ہذا اسلام کا اس سلسلے میں جو نقطۂ نظر ہے اس کے لئے ملاحظہ ہوں سطور مابعد۔

البتہ اس سلسلے میں قابلِ غور یہ امر ہے کہ مغربی فلسفہ روحانیت اور مادیت کی تفریق سے آج تک آزاد نہ ہوسکا۔ حتیٰ کہ تہذیب و تمدن، یعنی انسان کی حیاتِ عملی میں تو یہ تفریق اور زیادہ سختی سے قائم ہوچکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں زندگی یا تو سرتاسر مادیت اور حسیت تک محدود ہے۔ مادی (میکانیکی) اسباب و علل اور محسوسات سے آگے اسے کچھ نظر نہیں آتا، یا پھر وہاں روحانیت کا کوئی تصور موجود ہے تو عمل اور واقعات کی دنیا سے بے تعلق، یعنی محض ایک خیال، یا فلسفہ۔

ل۔ قرآن پاک کی فطرت پسندی (۶۲ - ۱)

انگریزی میں Naturalism of the Qur'an جس کا صحیح ترجمہ تو یہ تھا "قرآن پاک کا نظریۂ فطرت" اس لئے کہ Naturalism عبارت ہے کسی ایسے نظریے سے جو فطرت کے بارے میں قائم کیا جائے (مثلاً نظریۂ جواہر)۔ لیکن یہاں جیسا کہ حاشیے میں وضاحت کر دی گئی ہے، حضرتِ علامہ کا مقصود صرف اس امر پر زور دینا ہے کہ یہ جو قرآن پاک نے بار بار عالمِ فطرت اشارا کیا اور جس سے بیشک اس کے باب میں ایک نظریۂ متشکل ہوجاتا ہے (ملاحظہ ہوں صفحاتِ ماقبل و صفحاتِ مابعد، خطبۂ اول)۔ لہٰذا ہم اس کی حقیقی نوعیت ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ گویا ایک تنبیہ ہے ان معنوں میں کہ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ ہم عالمِ فطرت کے مشاہدے اور تسخیر و تصرف کی طرف قدم اٹھائیں۔ اس خیال پر مبنی نہیں کہ اس کی انتہا مادہ پرستی یا حسیت اور اختباریت پر ہو اور اس لئے ہم صرف محسوس کو حقیقی قرار دیں۔ محسوس بیشک حقیقی ہے۔ لیکن حقیقت محسوسات تک محدود نہیں۔

م۔ صوفیانہ واردات (۶۳ - ۱)

یعنی وہ سب احوال اور مشاہدات، کشف، الہام، حدس اور وجدان جو گویا بلامنت حواس ہمارے لئے علم کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن کو ایسا ہی طبعی ٹھہرانا چاہیئے

جیسے واردات حواس۔ لہٰذا خطبات میں لفظ صوفی اور صوفیانہ (بلکہ تصوف) کا استعمال بھی بطور ایک مخصوص اصطلاح کے ہوا، نہ کہ اس کے عام معنوں میں اور وہ بھی صرف اس صورت میں جب ان واردات کا تعلق عام انسانوں سے ہو۔ انبیاء کے مشاہدات اور واردات میں بھی اگرچہ ادراک بالحواس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور اس لئے ان کی اور صوفیانہ واردات کی نوعیت باوجود مشابہت ایک سی نہیں (ملاحظہ ہو تصریح الف)۔ انبیا کے علم کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے جس میں ظاہر ہے غلطی اور خطا کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ ان مشاہدات اور واردات کو صوفیانہ مشاہدات اور واردات سے مشابہت ہے تو صرف اتنی کہ دونوں صورتوں میں ادراک بالحواس کا عمل معطل رہتا ہے۔ ورنہ انبیا کے مشاہدات کی حیثیت اپنی جگہ پر مخصوص اور منفرد ہے۔ خطبات میں بھی شعور ولایت اور شعور نبوت کی تفریق سے اس امتیاز کی طرف صریح اشارا موجود ہے۔

البتہ انگریزی لفظ mystic کا ترجمہ ہے "سرّی"۔ یعنی وہ پراسرار ذریعۂ علم جس کا تعلق ارباب باطن کے مکاشفات اور مشاہدات سے ہے۔ لہٰذا اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی حیثیت بھی پراسرار ہی رہتی ہے۔ صوفیانہ یا mystic (بمعنی سرّی) کے بارے میں ازروئے اسلام یہ نقطۂ نظر بہرحال ناقابل تسلیم ہے۔

ن۔ پیشگویانہ صلاحتیں (۴ - ۶۴)

انگریزی متن میں میکڈانلڈ کے جس قول کی طرف اشارا کیا گیا ہے اس کا انداز خالصًا مستشرقانہ ہے بایں ہمہ اس سے کوئی غلط فہمی پیدا نہیں ہوئی اس لئے کہ حضرت علامہ کا خطاب بھی انگریزی داں طبقے کی وساطت سے دراصل اہل مغرب ہی سے ہے۔ لیکن ہمیں چاہئے کہ اس مستشرقانہ نقطۂ نظر کو ایک حد تک سمجھ لیں۔ یہ موقعہ تفصیلی بحث کا نہیں۔

عیسائیت کو جہاں نبوت اور رسالت، لہٰذا وحی رسالت سے انکار ہے، وہاں مشکل یہ ہے کہ اس کی ابتدا ایک یہودی فرقے کی حیثیت سے ہوئی۔ لہٰذا وہ مجبور ہے کہ اس کی تعبیر ایک خاص رنگ میں کرے۔ چنانچہ عام طور پر نبوت کا مفہوم اس کے نزدیک بجز

اس کے کچھ نہیں کہ کسی شخص کو غیب دانی کا دعویٰ ہو اور وہ مستقبل کے بارے میں پیشگوئیاں کرنا شروع کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی زبان میں لفظ Prophet کے معنی ہیں پیشگوئیاں کرنے والا اور پھر اس کا استعمال اتنا عام ہو چکا ہے کہ مذہب کو چھوڑ کر زندگی کے عام معاملات میں بھی بلا تکلف اس سے کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً سیاسی "پرافٹ" یعنی پیشگوئیاں کرنے والے یا موسم کا حال بتلانے والے۔ انھیں بھی پرافٹ ہی کہا جاتا ہے اور اس لئے میکڈانلڈ ایسے پادری مستشرق کے نزدیک ابن صیاد بھی پرافٹ ہی تھا۔ چنانچہ حدیث زیر بحث کا مطلب بھی اس نے اپنی مسیحی عصبیات اور علمی کم نظری کے باعث یہی سمجھا کہ حضور رسالت مآب صلعم گویا یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ابن صیاد کو دل کی بات بتانے یا اخبار غیب میں کہاں تک مہارت حاصل ہے۔ حالانکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے ایک مخصوص دماغی مظہر تھا جس کی آپ کو تحقیق مطلوب تھی۔

س۔ عملی معیار (۸ - ۱)

انگریزی میں Pragmatic test لیکن یہاں عملی معیار کے سلسلے میں "عملی" کا اشارا اسی مذہب فلسفہ کی طرف نہیں جسے Pragmatism (عملیت یا استنتاجیت) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی اساس اس خیال پر ہے کہ فکر سے مقصود دراصل کوئی راہ عمل پیدا کرنا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے غور و فکر کا حقیقی محرک ہماری خواہش عمل ہے جس میں حق کی حیثیت جو علم کا حقیقی مقصود ہے محض ایک وسیلے کی ہے۔ وہ گویا مقصد نہیں، بلکہ ذریعہ ہے۔ بالفاظِ دیگر علمی نظریوں کی بجائے خود کوئی قدر و قیمت نہیں۔ ان کی قدر و قیمت ان کے استعمال میں ہے۔ علاوہ ازیں حق کا وجود ہے کہاں؟ یہی وجہ ہے کہ ولیم جیمز کے نزدیک جو گویا اس فلسفے کا بانی ہے (حالانکہ اس کے پیش رو یورپ میں بھی موجود تھے)۔ عملیت کی خوبی یہ ہے کہ اس سے مذہبی عقائد کے جواز کی ایک صورت نکل آتی ہے (ورنہ ناممکن ہے ہم عقلاً ان کا اثبات کر سکیں)۔ اس لئے کہ حق Truth کا وجود ہے بھی تو عالم خارجی کے بارے میں ہمارے داخلی غور و فکر کی حیثیت سے۔ یہ نہیں کہ اس سے فی الواقعہ کسی حقیقت کا انکشاف ہو سکے

جیسے مثلاً اس فلسفے کا شارح ثانی ڈیوئی Dewey نے کہا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن کا مرکب ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ بطور ایک خارجی حقیقت کے ہمیں معلوم ہو گیا پانی ہے کیا۔ ہمیں معلوم ہوا تو صرف وہ نسخہ جس کے استعمال سے پانی تیار کیا جا سکتا ہے۔

اب اگر غور سے دیکھا جائے تو فلسفۂ عملیت کی بنا اس مغالطے پر ہے کہ جب ہم کسی چیز پر حکم لگاتے ہیں (مثبت یا منفی) اس کی نوعیت سرتاسر جذباتی ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ہمارے احساس اور ارادے کا بھی اتنا ہی دخل ہوتا ہے جتنا عقل اور علم کا اور یہ وہ بات ہے جس کو اس فلسفے کا بڑے سے بڑا مخالف بھی تسلیم کرے گا۔ اس لئے کہ یہ فی الواقعہ ہمارا جذبہ عمل ہے جو ہمیں غور و تفکر پر مجبور کرتا ہے لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ خالص عقلی احکام کا کوئی وجود ہی نہیں یا یہ کہ حق محض ایک وسیلہ ہے کسی مقصد کے حصول کا۔ اس لئے کہ خالص عقلی احکام کی طرح حق کا بھی اپنا ایک مستقل وجود ہے۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہم حقیقت سے کلیتاً بے خبر ہیں۔ عملیت کا اقرار دراصل علم کا انکار ہے یعنی اس تیقن کا جو گویا علم کی جان ہے۔ لہٰذا یہاں عملی معیار کا اشارا اس امر کی طرف ہے کہ اگر فکر نے کسی حقیقت کو پا لیا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اس کو اپنے عمل میں لائیں اور دیکھیں کہ جو تصدیقات نظری طور پر قائم ہوئیں کیا عملاً بھی ان کی تائید ہوتی ہے؟ یہ گویا ایک اور ذریعہ ہو گا ان کے امتحان اور آزمائش کا، بعینہٖ جیسے سائنس میں حقیقت کے ادراک کے ساتھ ساتھ اس کا تجربہ اور مشاہدہ ضروری ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عملیت اور اس قسم کے جملہ فلسفوں مثلاً قطعیت، یا منطقی قطعیت Logical Positivism کو تحریک ہوتی ہے تو ایسے ہی موقعوں پر جب ہمارے ذہن پر کوئی اضمحلال طاری ہو اور ہمارے قوائے غور و فکر ضعیف ہو جائیں، یا بالواسطہ اس صورت میں جب فکر کو ادراک حقیقت میں نارسا ٹھہرایا جائے۔

خطبات کا نقطہ نظر ظاہر ہے اس کے بالکل برعکس ہے۔

تصریحات خطبہ ۲

۱۔ فلسفۂ کلام (۷۹ - ۲)

فلسفۂ کلام Scholasticism یعنی وہ مذہبِ فلسفہ جس نے ازمنۂ متوسطہ میں فروغ پایا اور مسیحی عقائد کا سلسلہ یونانی افکار سے جوڑ دیا، مگر جس کا ظہور صرف یورپ سے مختص ہے۔

انگریزی متن کی عبارت یوں ہے۔" فلسفہ کلام نے ہستی باری تعالیٰ پر تین دلائل قائم کئے ہیں "۔

فلسفۂ کلام کا آغاز بقول ایک مغربی مؤرخ علم و حکمت (سارٹن : مقدمۂ تاریخ سائنس) اس وقت ہوا "جب لاطینی فلاسفہ نے ایک طرف مسیحی عقائد کا جن میں آبائے کلیسا کی تفسیریں بھی شامل تھیں مطالعہ کیا، دوسری جانب بعض ایسی تصنیفات کا جو کم و بیش فلسفۂ یونان، بالخصوص مشائیت اور اشراقیت سے ماخوذ تھیں تو انہوں نے کوشش کی کہ ان متضاد اور متبائن روایات میں حتی الوسع تطبیق پیدا کریں حالانکہ یہ ایک ناممکن سی بات تھی۔ ۔ ۔ ۔ مسیحی عقائد کی بنا ایمان پر ہے اور یونانی فلسفہ عبارت ہے محسوسات و مدرکات کی عقلی تعبیر سے۔ ۔ ۔ ۔ عیسائی متکلمین کی یہ زبردست جدوجہد۔ ۔ ۔ صرف اس صورت میں کامیاب ہو سکتی تھی کہ عقل اور مذہب کے درمیان مصالحت کا کوئی راستہ نکل آئے۔ ۔ ۔ "

آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے" کلام عبارت ہے اس مفاہمت سے جو علم science اور الٰہیات theology میں کی جاتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ پیش از وقت تعمیم generalisation من مانے arbitrary عقائد، تجربی مدلولات data کی ایک محدود مقدار سے غیر معمولی استخراج اور منقولات کا حد سے زیادہ ادب و احترام اس کے خصائص میں

داخل ہے . . .“

سطور بالا سے اندازہ ہو جائے گا کہ فلسفۂ کلام کی حقیقی نوعیت کیا ہے ۔ دراصل اس فلسفے کو کلام سے موسوم کرنا بھی غلطی ہے لیکن کچھ تو الفاظ کی کمی اور کچھ اس سطحی مشابہت کی بنا پر جو اس فلسفے کو اسلامی علم کلام سے ہے راقم الحروف کو مجبوراً یہ اصطلاح اختیار کرنا پڑی ۔

چنانچہ یہی احتیاط تھی جس کی بنا پر حضرت علامہ نے فرمایا کہ متن کی عبارت بدل دی جائے ۔ اس لئے کہ قطع نظر ان دلائل کے جو متکلمین فرنگ نے اثبات ہستی باری تعالیٰ میں پیش کیں اور جن کی فلسفہ میں ایک مستقل حیثیت ہے اس لئے کہ ان کا سلسلہ درحقیقت فلسفۂ یونان سے جا ملتا ہے (لہٰذا متکلمین اسلام نے بھی ان سے کام لیا) فلسفہ کلام کا نشو و نما صرف یورپ سے مخصوص ہے ۔

یہ تنبیہ نہایت ضروری تھی اور اسی لئے حضرت علامہ کا ارشاد تھا کہ متکلمین کے ساتھ لفظ فرنگ کا اضافہ کر دینا چاہیئے ۔

ب ۔ افلاطون اور ہیگل (۸۴ ۔ ۲)

کیا وجود اور ماہیت وجود یا فکر thought اور وجود being ایک identical ہیں؟ خطبات میں یہ بحث اس لئے چھیڑی گئی کہ دلیل وجودی اور دلیل غائی میں جب ہی کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ بحالت موجودہ شاہد و مشہود کا وہ امتیاز جو از روئے علم ناگزیر ہے ایک طرح کی مجبوری ہے ورنہ درحقیقت ان کی ماہیت ایک ہے ۔

لیکن اگر فکر اور وجود ایک ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت کیا محض فکر ہے؟ جیسے مثلاً افلاطون کے نظریہ اعیان کی رو سے موجودات کی حقیقت محض تصورات کی رہ جاتی ہے ۔ ہیگل کا نقطۂ نظر بھی کم و بیش یہی ہے اس لئے کہ حقیقت کیا ہے ؟ وہ تصور مطلق Absolute Idea جس کا انکشاف ذات زمان و مکان میں ہو رہا ہے ۔ پھر بعد انکشاف ذات تو وہ گویا بالفعل موجود ہے لیکن جہاں تک اس کا انکشاف ذات نہیں ہوا صرف

بالقوہ یہی وجہ ہے کہ ہیگل نے عالم محسوس سے زیادہ اعتنا نہیں کیا۔ ملاحظہ ہوں "پیام مشرق" کے یہ اشعار:

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ فکر بکر او پیرایہ پوشد چوں عروس
طائر عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس

مزید برآں یہاں ایک اور مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جس تصور مطلق کی نوعیت وہ ہے جس کی طرف اوپر اشارا کیا گیا ہے اس کی حقیقت دراصل ہے کیا؟ یہی وجہ ہے کہ Phenomenology of Nature میں جب ہیگل نے موجودات خارجی کا استخراج تصور مطلق سے کیا تو اس کا استدلال ناقص رہ گیا۔ لہٰذا خطبات سے قارئین کا ذہن نہ تو افلاطون کی طرف منتقل ہونا چاہیئے، نہ ہیگل کی جانب۔ خطبات کا مدار بحث یہ ہے کہ نظریۂ علم Epistimology کی رو سے دیکھا جائے تو عالم ومعلوم (ناظر ومنظور یا شاہد ومشہود) کا اثبات ضروری ہے۔ دلیل غائی اور وجودی کا تقاضا برعکس اس کے یہ ہے کہ شئے مدرکہ اور نفس مدرک میں باعتبار ماہیت کوئی امتیاز روا نہ رکھا جائے۔ بغیر اس کے ناممکن ہے ہم اس دوئی سے بچ سکیں جو بحالت موجودہ فکر اور وجود میں قائم کرنا پڑتی ہے۔ (علاوہ ازیں یہ بھی تو ممکن ہے کہ فکر اور وجود فی الواقعہ ایک ہوں)۔ لہٰذا اس مشکل کا حل یہ ہے کہ ہم قرآن پاک کے اس ارشاد هوالاول والاخر۔۔۔ الخ کو دلیل راہ بنائیں۔ فکر اور وجود ایک ہیں لیکن کس طرح، اس کا جواب اسی خطبے میں ملے گا۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۱۲۱۔

یوں خطبات کے نقطۂ نظر سے جو مابعد الطبیعی نتیجہ مرتب ہوتا ہے وہ افلاطون کے اعیان یا ہیگل کی "معروضی عینیت" سے بالکل مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اس سے نظریہ وحدۃ الوجود کی تائید بھی نہیں ہوتی۔ ملاحظہ ہو تصریح مابعد۔ علیٰ ہذا تصریح، خطبۂ چہارم۔

ج- هوالاول والاخر۔۔۔ الخ (۸۴-۷)

ملاحظہ ہو تصریح ماسبق اور سطور مابعد یعنی وہ بحث جو اس خطبے میں اٹھائی گئی

اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ بابصر اور خلاق زندگی ہے جس کا تصور ہم بطور ایک خودی ہی کے کر سکتے ہیں۔ اس خودی کا اثبات کیجئے تو ان مشکلات کا آپ سے آپ ازالہ ہو نا جاتا ہے جن کا تعلق دلیل وجودی، غائی اور کونی سے ہے۔ یہاں ہماری توجہ بالخصوص دلیل کونی پر ہونی چاہیئے جس کی رو سے لازم آتا ہے کہ لامتناہی کا اثبات متناہی کی نفی سے کیا جائے۔ علیٰ ہذا عقلی غور و فکر کے اس تقاضے پر کہ حقیقت کا تصور ایک لاصورت، بسیط اور غیر معین کونی اصول کے طور پر کیا جائے لیکن جس سے اگر زمان و مکان کی اس دنیا کا وجود باطل ٹھہرتا ہے جس میں ہم اسے جاری و ساری پاتے ہیں تو اس کی جداگانہ ہستی کا اثبات بھی ضروری نہیں رہتا۔ مزید یہ کہ اگر کائنات ایک وجود باطل ہے تو وہ اصول جو اس میں جاری و ساری ہے اس کی اپنی حقیقت کیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے نظریۂ وحدۃ الوجود کی تائید نہیں ہوتی۔

د۔ روح Spirit (۴-۹۴)

لفظ روح سے غلط فہمی کا احتمال ہے اس لئے کہ اس کے عام استعمال کی طرح فلسفہ میں بھی اس کے متعدد مفہوم ہیں، وہ مترادف ہے Soul (عند المتکلمین "نفس")، علیٰ ہذا بعض دوسرے تصورات کا اور جن کا حاصل یہ ہے کہ روح ضد ہے مادے کی۔ چنانچہ مادیت کے مقابلے میں ایک مذہب روحانیت Spiritualism بھی ہے جس میں حقیقت کی تعبیر غیر مادی شکلوں میں کی جاتی ہے۔ مثلاً بارکلے کا مذہب عینیت اور لائب نتس کے حی و مدرکہ افراد Monads یا فشٹے اور ہیگل کے نظریہ ہائے حقیقت۔ لہٰذا خطبات میں بھی لفظ روح کا استعمال انہیں معنوں میں ہوا کہ روح مادے کی ضد ہے۔ گویا اس کا استعمال منفیانہ ہے مثبت نہیں۔

ہ۔ صفائی کثرت (۹-۱۰-۲)

انائے بصیر کے عناصر کی صفائی (اور اس لئے انائے فعال کے عناصر کی مقداری) کثرت کا تصور حیاتی نقطۂ نظر کا پیدا کردہ ہے (بمقابلہ طبیعی نقطۂ نظر کے)۔ طبیعیات کا دارومدار

پیمائشوں پر ہے اور اس لئے یہ ریاضیات یعنی تعداد اور شمار کی دنیا ہے جس کی کثرت حقیقی کثرت ہے کیونکہ اس میں ہر عنصر دوسرے سے الگ اور ہر تغیر دوسرے سے متاخر ہوگا، یعنی سلسلہ وار۔ لہذا ماضی وحال اور مستقبل کا پابند۔ حیاتیات کی دنیا میں اس کے برعکس جو کچھ ہے ایک وحدت ہے یا یوں کہئے کہ باعتبار شئون وہ ایک کل ہے جس میں اصلاً تو کثرت کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کثرت کا وجود ہم اس میں داخل کرتے اور یوں اپنے لئے آپ مشکلات پیدا کر لیتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ ہمارا عقلی نقطہ نظر یعنی فکر ہے جو اسے اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے۔ حقیقتاً اس میں نہ کثرت کا وجود ہے، نہ تعدد کا لہذا اس میں حساب کی جگہ ہے، نہ شمار کی۔

حیاتیات اور ریاضیات کے یہ دو مظاہر اس قدر عام ہیں کہ ان کا اظہار ہماری اصطلاحات کیف و کم کے غیر مصطلحانہ استعمال سے بھی ہوتا رہتا ہے۔

و۔ گوئٹے کے اشعار (۱۲۵-۲)

گوئٹے کے اشعار کا عربی ترجمہ مہدی علاّم نے بڑی خوبی سے کیا ہے۔ ملاحظہ ہو خطبات کا عربی ترجمہ تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام، خطبہ ثانی، ص ۷۳:

وبحر لا تحدہ حدود — یظل لنفسہ ابدا یعید
یصب بہ الوجود الی وجود — و یبقی فی الزمان لہ خلود
تری الاقواس آلافاً تلاقت — وقد نہضت فلیس بہا بعید
لتحفظ ہیکلاً عظمت ذراہ — و عز علی الفناء فلا یبید
وفی حب الحیاۃ تری الثریا — تضئ لکی یکون لہا مزید
کما ان الثری فی الارض یہوی — الحیاۃ کلاھما رای سدید
خلائق کلہا تسعی کفاحا — وتنشط فی الحیاط لہا جہود
وکل کفاحہا سلم وامن — و رضوان من اللہ ابید

تصریحات خطبہ ۳

ا۔ حقیقتِ دعا (۱۲۸-۱)

انگریزی میں Meaning of Prayer اور اس لئے prayer کا ترجمہ دعا ہی کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے کہ دعا ہی عبادت کا جیسا کہ عام طور پر اس لفظ کا استعمال ہوتا ہے (خلاف لغت قرآنی) حقیقی مقصود ہے۔ یہ دعا ہی کی خواہش ہے جس نے اپنے اظہار کے لئے مختلف شکلیں اختیار کیں اور جن کو اصطلاحاً عبادت prayer سے تعبیر کیا جاتا ہے صلوٰۃ بھی دعا ہی کی ایک شکل ہے۔ لہذا متن میں جہاں کہیں اسلامی prayer کا ذکر آیا مترجم نے اسے صلوٰۃ ہی کہا ہے۔

ب۔ نقطہ اور لمحہ (۱۴۰-۱)

جیسا کہ خطبات میں مذکور ہے قدیم طبیعیات میں زمان و مکان کا وجود ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جاتا تھا اور اس لئے زمانے کی محسوس اور مکان کی مرئی شکل یعنی لمحوں اور نقطوں، یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے۔ آنات و ہنات کا وجود بھی ایک دوسرے سے الگ رہا۔ طبیعیات حاضرہ نے البتہ جب اس ثنوی نقطۂ نظر کے خلاف ابعادِ ثلاثہ کی بجائے ابعادِ اربعہ کا تصور قائم کرتے ہوئے زمانے کو مکان میں مدغم کر دیا تو نقطوں اور لمحوں کے دو الگ الگ اور جدا گانہ نظامات کا بھی خاتمہ ہو گیا لیکن طبیعیات حاضرہ کے نزدیک نقطے کا وجود لمحے سے متقدم ہے۔ بہ الفاظِ دیگر لمحے کا وجود غیر حقیقی ہے۔ برعکس اس کے اگر لمحے کا وجود نقطے سے متقدم ہے تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ جواہر کی حقیقت دراصل روحانی ہے (جیسا کہ بصورتِ دیگر مادی)۔ لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ روح دراصل مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

رومی کے اشعار سے بہ نسبت غزالی کے اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کہیں زیادہ بہتر شکل میں ہو جاتی ہے۔ پورا قطعہ یہ ہے:

تافت نورِ صبح ما از نورِ تو	در صراحی بادۂ منصورِ تو
دادۂ تو چوں چنیں دارد مرا	بادہ کہ بد تا طرب آرد مرا
بادہ درجوشش اسیر جوش ماست	چرخ در گردش اسیر ہوش ماست
بادہ از ما مست شد نے ما ازو	قالب از ما ہست شد نے ما ازو
ما چو زنبوریم و قالب ہا چو موم	خانہ خانہ کرد قالب را چو موم

ج۔ جوہری زمانہ (۱۴۲-۱)

جوہری atomic اس لئے کہ اگر مکان عبارت ہے نقطوں کے ایک سلسلے series سے تو زمانہ کا تصور بھی ہمیں اس طرح کرنا پڑے گا جیسے وہ ایک سلسلہ ہے لمحوں کا اور جن کا ظہور پے در پے ہو رہا ہے۔ بالفاظِ دیگر مکان کی اصل ہے نقطہ، زمانے کی لمحہ۔ مکان سلسلہ نقاط (ہنات) ہے، زمانہ سلسلہ لمحات (آنات)۔ یعنی جس نقاط کی سلسلہ بندی سے مکان کا وجود متشکل ہوتا ہے ایسے ہی لمحات کی سلسلہ بندی سے زمانے کا۔ لہٰذا جواہر مکانی کے ساتھ ساتھ جواہر زمانی کا اثبات بھی لازم آتا ہے۔

د۔ علم الٰہی (۱۵۱-۱)

علم الٰہی کا عقلی تصور کیا ہوگا؟ یہ سوال ہے جس کا ان خطبات میں جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں پہلی مشکل تو یہ ہے کہ علم الٰہی کے بارے میں جتنے بھی نظریے آج تک قائم کئے گئے عقلی معیار پر پورے نہیں اترتے۔ ان میں کوئی نہ کوئی نقص ضرور رہ جاتا ہے۔ پھر علمِ الٰہی تو علم الٰہی ہے علمِ انسانی کے متعلق بھی ہمارا کوئی نظریہ کامل و مکمل نہیں۔ لہٰذا قطع نظر اس سے کہ علم الٰہی کا قیاس علم انسانی پر کرنا غلط ہوگا۔ ہم علم انسانی کے پیشِ نظر کوئی ایسا نظریہ قائم ہی نہیں کر سکتے جو علمِ الٰہی پر منطبق ہو سکے۔ اصولاً ہم جانتے

ہیں کہ علمِ الٰہی علمِ کلّی ہے، یعنی ماضی و مستقبل اور غیب و حاضر سب پر محیط۔ بایں ہمہ ہمیں نہیں چاہیئے ہم اس کا کوئی ایسا تصور قائم کریں جس سے ایک آزاد اور بابصر تخلیقی مشیت کی حیثیت سے اس کے اختیار اور آزادی میں فرق آجائے، یعنی ہم اس کی قدرت پر کوئی حد قائم کر دیں۔ پھر جب علمِ الٰہی کی حیثیت بجائے خود ایک تخلیقی علم کی ہے اور انسان بھی اس امر کا آرزومند کہ قضاو قدر کی تعبیر ایک اٹل جبریت کی شکل میں نہ کی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ منطقی قضایا سے کام لینے کی بجائے ہم اسے طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کریں۔ اب اس سلسلے میں جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی حیات تخلیقی میں جس کی ماہیت ایک وحدت نامی کی ہے مستقبل کی تطبیق بطور ایک غیر متعین امکان کے اس کے علم کلی سے کس طرح کی جائے۔ لہٰذا یہاں ایک مثال سے کام لیا گیا تاکہ علمِ الٰہی کا کوئی زیادہ جامع اور کامل و مکمل نظریہ وضع ہو سکے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ ہم علمِ الٰہی کا قیاس علم انسانی پر کر رہے ہیں۔ یا یہ کہ اس کے علم میں مستقبل کی کوئی جگہ نہیں۔ حالانکہ یہاں کچھ کہنے کی کوشش کی گئی ہے تو یہ کہ وہ عالم الغیب بھی ہے اور اس کا علم ہر شے پر محیط۔ بایں ہمہ قادر مطلق اور فعّالٌ لما یُرید بھی۔ لہٰذا وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اس کی آزادانہ تخلیقی مشیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ لہٰذا ہمیں کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں کرنا چاہیئے جس سے ایسا کوئی خیال پیدا ہو۔ ہمارا اپنا علم بھی تو ہماری اخلاقی ذمہ داری کے منافی نہیں ہے۔

فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک اور حل پیش کیا ہے گو بسببِ علالت انہیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے۔ اپنے ایک مکرمت نامے میں انہوں نے راقم الحروف کو لکھا ہے باعتبار زمانہ Time اگرچہ حوادث events غیر متعین ہیں، لیکن باعتبار دیمومت eternity متعین۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مکتوباتِ اقبال، شائع کردہ اقبال اکیڈمی، کراچی۔

۵۔ مراتبِ نفسِ انسانی (۱۶۴-۲)

ولیم جیمز فلسفۂ عملیت کا بانی ہے۔ (ملاحظہ ہو تصریح س، خطبۂ اول)۔ لہٰذا اس کے

نزدیک حق کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کی اختباریت پسندی کا تقاضا ہے کہ وہ کسی ایسی حقیقت کو تسلیم نہ کرے جو حواس کی گرفت میں نہیں آتی۔ مگر وہ پھر نفسیات داں بھی ہے اور دیکھتا ہے کہ دعا ایک طبعی جذبہ ہے اور فطرتِ انسانی میں اس طرح مرکوز کہ جب تک اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہ ہو جائے (جو ناممکن ہے) یہ جذبہ برابر اپنا کام کرتا رہے گا۔ پھر دعا کا سلسلہ اس نے جذبۂ رفاقت اور جذبۂ رفاقت کا مذہب سے ملا دیا ہے یہ اس کے اپنے خیالات ہیں۔ حضرت علامہ کا بہرحال کہنا یہ ہے کہ باوجود اپنی عملیت اور اختباریت پسندی کے جب ولیم جیمز بطور ایک امر واقعی دعا سے انکار نہیں کر سکتا تو ہمیں چاہیئے اس پر زیادہ سنجیدگی اور ذمہ داری سے غور کریں۔

و۔ تصوف کی نوافلاطونی (Noe-Platonic) شاخ (۲-۱۶۶)

یعنی اشراقی جیسا کہ حاشیے میں اشارہ کر دیا گیا ہے۔ بات یہ ہے کہ تصوف قبل اسلام کی کم از کم دو شاخیں بڑی اہم ہیں۔ ایک ہندی، دوسری اشراقی (بہ اصطلاح مغرب نوافلاطونی) جس کا سلسلہ فلاطینوس Plotinos کی وساطت سے افلاطون تک جا پہنچتا ہے۔ مشرق قریب میں چونکہ اسی تصوف کا دور دورہ تھا، لہذا اسلامی دنیا بھی اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہی جس کی ایک بہت بڑی وجہ تو یہی ہے کہ یہاں جن قوموں نے اسلام قبول کیا وہ پہلے ہی سے اس رنگ میں رنگی ہوئی تھیں اور چاہتی تھیں اپنی قدیم روایات کو قائم اور برقرار رکھیں۔ یوں بھی ان کے ذہنی استخلاص کے لئے وقت درکار تھا۔ حضرت علامہ کا ارشاد بہرکیف یہ ہے کہ ہماری رہنمائی کرے گا تو خالص اسلامی تصوف۔ اس کے علاوہ تصوف کی جو بھی شکل ہے اسے غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنا ضروری ہے۔

تصریحات خطبہ ۴

ا ۔ مجوسی ثقافت (۴-۱۷۲)

اس ثقافت (culture) کے متعلق مبسوط ترین نظریہ اشپینگلر کی کتاب ''زوالِ مغرب'' میں ملے گا (مجلد دوم، باب ہشتم، مجوسی روح) جس کا اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے لیکن اس کے باوجود اندازہ ہوجائے گا کہ بحیثیت مجموعی اہل فرنگ کے نزدیک اس ثقافت کے بڑے بڑے خصائص کیا ہیں۔

جہاں تک ہمارے نقطۂ نظر کا تعلق ہے یہ مجوسیت (عجمیت) تھی جس نے زرتشتی مذہب کی وحدانیت پسندی کو ثنویت سے بدل دیا جس سے نور و ظلمت، خیر و شر، اہرمن اور یزداں کی مسلسل آویزش اور اس میں کسی آنے والے کے ہاتھوں خیر کے بالآخر غلبے کا تصور پیدا ہوا، جس کا نتیجہ ہے نفی خودی، علیٰ ہذا سیاسی اور ملی زندگی میں بالارادہ حصہ لینے کی بجائے کسی شخص کا بے چون و چرا اتباع۔ جس نے علم و حکمت یا عقل اور فکر کی بجائے جس سے ہم بہ ہوش و حواس کسی بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس قسم کے مکاشفات اور مشاہدات پر زور دیا جن سے گویا ایک پر اسرار طریق پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے۔ وہ حقائق جو خود بھی ایک راز ہیں اور عقل کی گرفت میں نہیں آتے۔

ب ۔ توانائی (۲-۱۷۶)

انگریزی میں Energy جو یونانی لفظ ''انرگوگیا'' سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی گویا قدرت اور فعالیت کے ہیں۔ لہٰذا انگریزی زبان میں جب اس اصطلاح کا استعمال علوم طبیعی کے علاوہ فلسفہ اور مذہب میں بھی کیا جاتا ہے تو اس سے کوئی غلط فہمی پیدا نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کا حقیقی مفہوم بہرحال ہمارے سامنے رہتا ہے۔ لیکن اردو

میں اس کے مترادف (جس میں ان امور کا مطلق لحاظ نہیں رکھا گیا) یعنی ”توانائی“ کی اصطلاح بڑی ناقص ہے۔ مترجم کے نزدیک یوں بھی توانائی energy کا کوئی اچھا ترجمہ نہیں کیونکہ اس سے ہماری توجہ ”توانستن“ کی بجائے طاقت اور قوت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ بایں ہمہ راقم الحروف نے بطور اصطلاح طبعیات تو energy کو توانائی ہی کہا ہے۔ البتہ فلسفہ میں باعتبار سیاق و سباق جیسا موقع تھا کہیں توانائی، کہیں قدرت اور Divine Energy کی صورت میں تو بالخصوص قدرت۔

مگر پھر الٰہیینِ اسلام نے Divine energy کو ”امر“ سے بھی تعبیر کیا ہے (جیسا کہ خطبۂ چہارم میں اس کی وضاحت موجود ہے)۔ لہذا ترجمے میں جہاں کہیں ضروری تھا لفظ امر بھی استعمال کیا گیا ہے۔

ج۔ خیال کا مستلزم (۱۷۹-۳)

خیال کا مستلزم ہے ”میں“ — یا فلسفہ کی زبان میں انا — اس لئے کہ جب بھی کوئی خیال پیش کیا جائے گا کسی فرد کی طرف سے پیش کیا جائے۔ فرض کیجئے آسمان ابر آلود ہے۔ آپ اس پر نظر ڈالتے اور کہتے ہیں میں سمجھتا ہوں پانی برسے گا۔ اب آسمان اور ابر اور ابر آلودگی اور پانی برسنا تو وہ حقائق ہیں جن کا انکار ممکن نہیں خواہ ان کی آخری تعبیر کچھ بھی ہو لیکن ”میں“ کیا ہے؟ ایک لغوی ضرورت یا اس سے کچھ زائد؟ اس لئے کہ محض ضمیر متکلم کا استعمال اس امر کا ثبوت نہیں کہ اس کی کوئی حقیقت بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آسمان اور ابر اور ابر آلودگی کی طرح ہم اس کی توجیہہ بھی عالم فطرت کے حوالے سے کر سکیں۔

یہ دراصل دے کارت Descartes کے اس قول کی تنقید ہے جس نے ”میں“ یا انا کی حقیقت پر یوں استدلال کیا تھا کہ میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں۔

گویا جہاں تک عقل محض کا تعلق ہے یا منطقی استدلال کا کانٹ کو خودی کی حقیقت سے انکار تھا مگر پھر جس طرح عقل عملی کی بنا پر اس نے ذات الٰہیہ، آزادیٔ عمل اور حیات

بعد الموت کا اثبات کیا ویسے ہی نتیجہ خودی، کیونکہ یہ خودی یا انا ہی کی عملی اور اخلاقی ضرورت ہے کہ خدا مان لے اور اخلاقی قدروں کی آزادانہ جدوجہد کرتے ہوئے آئندہ زندگی میں اس کے نتائج کا اقرار کرے۔ لیکن پھر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کانٹ کی عینیت پسندی کی حیثیت مابعد الطبیعی نہیں رہتی، بلکہ اخلاقی۔ حالانکہ عقل نے اگر اخلاق کا سہارا لئے بغیر ان مسلمات کا اقرار کر لیا ہے جن پر کانٹ کو اصرار ہے تو اس سے اخلاق اور عمل میں اور زیادہ مضبوطی اور استحکام پیدا ہو جائے گا۔ دراصل کانٹ نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا (اپنے مسیحی عقائد کے باعث) کہ مذہب کی روح علم بھی ہے وہ محض اخلاقی اور روحانی دستور العمل نہیں۔

د۔ تقدیر پرستی اور حقوق مزعومہ (۱۹۳-۴)

یہاں تقدیر پرستی کا اشارہ قسمت اور جبر کی طرف ہے۔ ایک میں قدیم خیالات نے حصہ لیا، دوسرے میں اخلاقی الٰہیاتی بحثوں نے۔

امر اتمام یافتہ Accomplished fact کی بطور ایک دستوری نظریے کی ابتدا اموی انقلاب سے ہوتی ہے۔ یہی انقلاب نقطۂ آغاز تھا حقوق مزعومہ vested rights کا اخلاقی، معاشی، سیاسی، مذہبی ہر پہلو سے۔

۵۔ معقول ہی حقیقی ہے (۱۹۴-۱)

معقول اس لئے حقیقی ہے کہ حقیقت عبارت ہے عقل کی لامتناہیت Infintude سے اور لامتناہیت کا تقاضا ہے کہ اس کے اندر جملہ اضداد جمع ہوں۔ لہٰذا اس میں حرکت بھی ہے اور تغیر بھی جس کا اظہار ایک جدلی Dialectic انداز میں ہوتا رہتا ہے اور جس میں وہ آپ اپنی ضد بن کر پھر ضد کی ضد بنتا اور اس طرح انکشاف ذات کے مختلف مراحل طے کرتا ہے۔ مزید یہ کہ جس مرحلے پر جس طرح اس کا انکشاف ہوگا وہی اس کی قرار واقعی شکل ہوگی۔ بالفاظ دیگر حقیقت میں حرکت بھی ہے اور ارتقا بھی۔ وہ اس حد تک تو

مشہود Immanent ہے جس حد تک زمان و مکان کی اس دنیا میں اس کا اظہار ہو چکا اور اس حد تک ماورا .. Transcender جس حد تک ابھی اس کا اظہار نہیں ہوا۔

رہا یہ امر کہ ہیگل کے فلسفے نے سیاسیات میں رجعت پسندی کی تائید و تقویت کا سامان کیسے بہم پہنچایا اس کا جواب یہ ہے کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا فلسفہ غور و فکر کا معراج کمال ہے اور اس لئے حق و صداقت کا حرف آخر۔ لہذا تاریخ اور سیاسیات میں بھی اس کے نظریوں کو آخری اور قطعی ٹھہرایا گیا۔ حالانکہ ہیگل کے اس خیال کی تردید اس کی جدلیت ہی سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً اس کی کیا وجہ ہے کہ علم و حکمت کی دنیا یا انسانی اعمال و افعال اور تجربات میں جدلیت کا سلسلہ جاری نہ رہے اور ایک خاص مرحلے پر آ کر رُک جائے؟ ہم اسے کیوں مان لیں کہ پروسوی Prussian ملوکیت کی روح قومی روح مطلق National soul کا کامل و مکمل مظہر ہے اور اس لئے جرمن ریاست انسانی معاشرے کا منتہائے عروج۔

و۔ کانٹ اور حیات بعد الموت (۲ - ۱۹۶)

کانٹ نے عقل عملی کا سہارا لیتے ہوئے حیات بعد الموت پر جس طرح استدلال کیا ہے اس کا سرچشمہ دراصل مسیحی عقائد ہیں۔ اس لئے کہ یہ آدم کا ابتدائی Original گناہ تھا، جس کی پاداش میں اسے تعزیراً جنت سے اس دنیا میں گرا دیا گیا (ہبوط آدم)۔ لہذا یہ دنیا اس کی آرزوؤں اور مقاصد کے لئے سازگار نہیں۔ یہاں ان قدروں کے حصول کا کوئی امکان نہیں جو مسیحیت کے نزدیک مقصود زندگی ہیں اور جن کا تعلق کانٹ کے نزدیک ان مسلمات سے ہے جن کی عقل محض سے تو نہیں البتہ عقل عملی سے تائید و تثبیت ہو جاتی ہے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو کانٹ کی ساری فکری کاوش اس لئے ہے کہ عقل سے الگ مذہب کو کوئی مستقل اساس مل جائے تاکہ وہ اپنا الگ تھلگ اور آزادانہ وجود برقرار رکھ سکے۔ ملاحظہ ہو خطبہ اوّل۔

ز۔ رجع اور کرہ (۲۰۱ – ۱)

اسلام کا ظہور ہوا تو رجع کا عقیدہ بہت سے مذاہب (الہامی، وثنی) میں عام تھا۔ خیال یہ تھا کہ بعض ہستیاں مر کر پھر اس دنیا میں واپس آجائیں گی تاکہ جو دعوت ان کے پیش نظر تھی اس کی تکمیل ہو سکے۔

کرہ خالصاً قرآنی تصور ہے۔ کافر کہیں گے کاش ہمیں پھر موقع ملتا "لو ان لنا کرۃ"، یعنی یہ موقعہ کہ ہم دنیا میں واپس جا سکتے۔ لیکن دنیا میں واپسی ایک خیال خام ہے۔ وہ ایک منزل تھی جس سے زندگی آگے نکل آئی۔ وہ آگے تو بڑھ سکتی ہے پیچھے نہیں ہٹ سکتی۔

ح۔ مقام یا اختباری پس منظر (۲۰۸ – ۲)

بطورِ حوالہ اور یہ ممکن نہیں جب تک وہ کوئی محسوس شکل اختیار نہ کرلے۔ محسوس ہے تو ہمارے حواس اس کا ادراک کرسکیں گے۔ لیکن ادراک بالحواس سے یہ ثابت نہیں ہوتا (جیسا کہ اختباریین Empiricists کہیں گے) کہ حقیقت محض اختباری ہے یعنی محسوس ہی حقیقی ہے۔ ملاحظہ ہو تصریح ب، خطبۂ اول۔

نسمہ (جمع نسم) بمعنی پیکر۔ اسے مطیۃ الروح (روح کی سواری) بھی کہا گیا ہے۔۔۔ مطلب یہ ہے کہ مجرد روح کو بھی کسی بڑے ہی لطیف پیکر کی ضرورت ہے۔ لہذا جسم انسانی فنا ہوجائے گا تو حیات بعد الموت پر اسے پھر کسی پیکر کی ضرورت ہوگی۔ یہی پیکر نسمہ ہے حدیث "اسرا" میں (ملاحظہ ہو التاج، الجامع للاصول فی احادیث الرسول: ج ۳ ص ۲۷۲، ۲۷۱) آیا ہے کہ حضور رسالت مآب صلعم کو ذریات آدم کے نسم دکھائے گئے۔ یعنی ان کا کوئی لطیف پیکر (شاید اسی لئے نسمہ کے معنی روح بھی کئے جاتے ہیں)۔ یا پھر اس لئے کہ حوالے کے لئے ہمیں کسی مقام یا اختباری پس منظر کی ضرورت ہے۔ دوزخ اور جنت کی نسبت میں بھی اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔

ط ۔ جنت اور دوزخ (۲۰۹-۳)

احوال ہیں مقامات نہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں :

النار ناران نار کلھا لھیب ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ و نار معنی علی الارواح تطلع
فھی التی مالھا سفع ولا لھب ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ لکن لھا الم فی القلب ینطبع

اور حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد ہے کہ ایک عالم محسوسات کا ہے ایک اعیان اور ایک امثال کا۔ عالم امثال میں محسوس عین اور عین محسوس کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ جنت اور دوزخ کا تعلق بھی عالم امثال سے ہے۔ گویا وہ احوال بھی ہیں اور مقامات بھی۔

تصریحات خطبہ ۵

ا۔ وارداتِ اتحاد (۲۱۱ - ۱)

انگریزی میں unitary experience لہذا باعتبار سیاق و سباق اردو ترجمہ "لذتِ اتحاد" ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن واردات کا لفظ اس لئے استعمال کیا گیا کہ ایک تو انگریزی متن سے مطابقت قائم رہے، دوسرے اس لئے کہ یہ "لذت" نتیجہ ہے ایک مخصوص مشاہدے کا جو گویا صوفیا (بالخصوص وجودئین) کا نصب العین ہے اور جسے عام گفتگو میں "فنا" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یا پھر جیسے استعارہ ہے "قطرہ دریا میں واصل ہو گیا"۔

یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ روایات تصوف میں بالعموم ولایت کا درجہ سب سے افضل مانا گیا ہے اس لئے کہ ولایت عبارت ہے تعلق باللہ سے لیکن اس طرح چونکہ نبوت کی تنقیص لازم آتی ہے اس لئے کہا گیا کہ نبوت کے دو پہلو ہیں ایک ولایت دوسرا رسالت۔ لہذا نبی کا درجہ ولی سے افضل نہیں۔ حالانکہ یوں بھی ولایت کا درجہ اپنی جگہ پر رسالت سے برتر رہتا ہے۔ دراصل یہ تفریق ایک غلط نفسیات پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ شعور بہرحال ایک وحدت ہے جس کو الگ الگ اجزا میں تقسیم کرنا غلطی ہے لہذا خطبات میں شعور ولایت اور شعور نبوت کا جو امتیاز قائم کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نبوت (اور اس لئے رسالت) کا مقام اور ہے، ولایت کا اور۔ باعتبار نفسیات نبوت اپنی جگہ پر ایک الگ اور منفرد مظہر ہے۔

ب۔ ہے لے نیکی دنیا (۲۲۲-۱)

زوالِ یونان کے بعد جب علم و حکمت کی مرکزیت اسکندریہ منتقل ہو گئی تو یونانی

تہذیب و تمدن (Hellenism) کی جگہ ایک دوسری (یونانی کی بجائے یونانیتی Hellenistic) تہذیب و تمدن نے لی جس پر بظاہر یونانیت کا رنگ چڑھا ہوا تھا لیکن "جو فی الحقیقت مجموعہ تھا یونانی، رومی اور بہت سے دوسرے عناصر کا اور جو اسکندریہ کے دور عظمت کی یادگار ہے۔۔۔ اسی عجیب و غریب تمدن میں شروع ہی سے ان صفات کا فقدان تھا جس کا تعلق یونان کے عہد زریں سے ہے۔۔۔۔۔ بہرکیف اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اہلِ یونان کی ہنرمندی اور دراکیٔ طبع کے بعض اعلیٰ ترین جوہر اگر ان آرزوؤں اور تمناؤں سے جا ملے جو سرزمین مصر اور مشرق کے دوسرے ممالک سے آئیں تو محض اس تحریک کی بدولت"۔ (سارٹن: مقدمۂ تاریخ، مجلد اول، بحث علوم قدیمہ)۔ اہلِ مغرب کے نزدیک اس تمدن کا درجہ یونانی تہذیب و تمدن سے فروتر ہے۔ وہ صرف اس کی مغربی یا یونانی ہیئت کو دیکھتے ہوئے یہ رائے قائم کرتے ہیں جو بڑی حد تک سطحی ہے۔ اس لئے کہ اگر محض علوم و فنون ہی میں نظر رکھئے تو بقول بریفولٹ علم و حکمت کی صحیح روایت جس سے یونانی ذہن نامانوس تھا پھر سے تازہ ہوئی تو اسی تمدن کی وساطت سے۔ پھر جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس تمدن کی حیثیت قدیم مغربی ایشیائی اور اسلامی تمدن کے درمیان ایک عبوری دور یا واسطے کی ہے۔

ج۔ حرکی شہود (۲۳۰-۳)

ملاحظہ ہو بحث لمحۂ نقطہ۔ علیٰ ہٰذا تصریح ج، خطبۂ سوم۔
مکان گویا حرکت کی خارجی تصویر ہے۔

د۔ الٰہیاتی ردِّ عمل (۲۳۷-۲)

حکمت یونان کے خلاف جو بغاوت ہوئی اس کا آغاز اگر الٰہیاتی نقطۂ نظر سے ہوا تو اس لئے کہ یہ مذہب اعتزال تھا جس نے الٰہیات اسلامیہ میں سب سے پہلے ایک باقاعدہ تحریک کی شکل میں اختیار کی۔ لیکن جس کے نزدیک مذہب کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں

تھی کہ اسے ایک مجموعۂ عقائد کہا جائے (خطبۂ اول) ۔ حالانکہ اسلام سرتاسر زندگی ہے اور ان حقائق پر مشتمل جن سے اس میں وسعت اور استحکام طاقت اور قدرت پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد مامون الرشید میں جب اسے سرکاری عقیدے کی حیثیت دی گئی (بسلسلۂ فتنۂ خلق قرآن) تو ریاست ہی کا مفاد اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔ یہ ہے مستشرقین اور ان کے مقلدین کا ”آرتھوڈکس“ ردعمل۔ مگر وہ نہیں سمجھتے کہ اسلام میں ”آرتھوڈکسی“ (راسخ العقیدگی) کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جیسے مسیحیت میں بسبب ایک منظم کلیسا کے۔ بایں ہمہ یہ بھی مذہب اعتزال کی ایک جزوی اور سطحی تاریخ ہے کیونکہ اسے درحقیقت اس مذہبی غور و فکر کی ایک کڑی تصور کرنا چاہیئے جس نے الٰہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب کی تشکیل اختیار کی۔ پھر یہ مذہب اعتزال ہی تھا جس نے گویا مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں سے اشاعرہ کے ظہور میں حصہ لیا اور جس سے رفتہ رفتہ اسلامی غور و فکر نے مشرق قریب کی اس عقلی اور ذہنی فضا کو یک قلم بدل ڈالا جس میں یونانی افکار سرایت کر چکے تھے۔

۵ - اشپینگلر (۲۳۸-۱)

ملاحظہ ہو تصریح ۱، خطبۂ چہارم

یہ امر کہ اسلامی تعلیمات علیٰ ہٰذا تہذیب و ثقافت کی روح ”مجوسیت“ (عجمیت) کے خلاف ہے اس کی تردید خطبات ہی میں موجود ہے۔

۶ - عقیدۂ ظہور مہدی (۲۴۰-۵)

اس سلسلے میں ملاحظہ ہوں حضرت علامہ کے بیانات بسلسلۂ قادیانی احراری نزاع۔ علیٰ ہٰذا ”اسلام اور احمدیت“۔

البتہ ظہور مہدی کے سلسلے میں جہاں حضرت علامہ نے اس کی ”مجوسی“ تعبیر سے انکار کیا ہے وہاں ایک دوسرے رنگ میں اس کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف | یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغِ چمن کو
مجذوب فرنگی نے باندازِ فرنگی | مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار | مایوس نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو

دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت | ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار

ضربِ کلیم

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار | وہی مہدی وہی آخر زمانی

ارمغانِ حجاز

لیکن اس لحاظ سے ظہورِ مہدی کا تعلق گویا زندگی کے اس تقاضے سے ہے جو ہر نازک موقع پر اس طرح کا فرد یا افراد پیدا کر لیتی ہے جس کی اسے ضرورت ہوتی ہے۔

ابن خلدون کا بھی یہی خیال ہے۔ وہ کہتا ہے اس سلسلے میں جو روایات پیش کی جاتی ہیں ان کے یہ معنی تو قابلِ تسلیم ہیں کہ اسلامی دعوت یا یوں کہئے کہ دین اور ملک کے لئے طاقت اور شوکت کا وجود ناگزیر ہے (اور ظاہر ہے اس کا دار و مدار کسی فرد یا افراد کے جوہرِ قیادت ہی پر ہے)، یہ نہیں کہ اس کے لئے ہمیں کسی خاص فرد کے ظہور کا (مجوسیانہ رنگ میں) منتظر رہنا چاہیئے۔

تصریحات خطبہ ۶

ا - رومیوں کی دوازدہ الواح (۲۵۶ - ۱)

الواح کا تصور اس امر کی دلیل ہے کہ قانون اور نظم امور میں بھی عہد نامہ عتیق کا اثر رومی دنیا پر کس قدر وسیع تھا۔

تعبیر و تاویل کا اشارہ اسی روش کی طرف ہے جو فقہائے اسلام نے اسلامی قانون کی توسیع و ترقی میں اختیار کی اور جس کا مختصر سا بیان اسی خطبے میں بسلسلہ ماخذ قانون اسلامی آ گیا ہے۔

ب - متصادم نظامات (۲۶۶ - ۵)

ایک وہ جو مسیحیت کے عالمگیر اخلاق پر مبنی تھا، دوسرا وہ جس کی بنیاد قومی اخلاق پر رکھی گئی اور جس سے ریاست اور کلیسا کی تفریق ناگزیر ہو گئی۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے قومی اخلاق ایک مبہم سا لفظ ہے جس کا اخلاقی قدروں سے کوئی واضح تعلق پیدا ہوا، نہ ہو سکتا ہے، نہ فرد کی زندگی میں انسانی نقطۂ نظر سے اس کی کوئی حیثیت رہ جاتی ہے۔

ج - ہر گردن تڑے (۲۶۷ - ۲)

ہر گردن تڑے کا اشارہ دراصل "کفر دون کفر" کی طرف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے کسی غلط اجتہاد کی بنا پر یا جب نادانستہ ہم کوئی ایسی روش اختیار کر لیتے ہیں جو فی الحقیقت منشائے اسلام کے خلاف ہے تو اسے کفر ہی کہا جائے گا۔ لیکن ایسا کفر جو نتیجہ ہے لاعلمی اور بے خبری کا، نہ کہ ارادی اور شعوری اور وہ بھی اس حالت میں جب ہمیں اسلام کا اقرار بھی ہو، یعنی ہم اس میں کوئی تفریق پیدا نہ کریں۔ لہٰذا اس کی

حیثیت صرف ایک انفرادی رائے کی رہ جائے۔ اس کفر اور حقیقی کفر میں فرق کرنا پڑے گا۔ مزید بحث کے لئے ملاحظہ ہو اسلام اور احمدیت۔

د۔ انسانی روابط (۲۶۹-۴)

یہ انسان کا انسان سے ربط ہی تو ہے جس سے انفرادی اور اجتماعی واردات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ان روابط ہی کی اجتماعی شکل سے سیاسیات و معاشیات کے اصول و قواعد، بنیادی تصورات اور منہاجات وضع ہوتے ہیں جیسے انفرادی طور پر سیرت اور کردار لیکن دونوں صورتوں میں ان کا سرچشمہ حیات فرد ہی میں تلاش کرنا پڑے گا۔ لہٰذا مغرب کے دنیا پسند secular یا علمی (سائنٹیفک) نقطہ نظر کی غلطی یہ ہے کہ حیات اجتماعیہ کی بحث میں اس امر کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ ہمارے انفرادی اور اجتماعی روابط کا سرچشمہ انسان کی اپنی ذات ہے۔ بالفاظ دیگر وہ سیاسی اور معاشی عوامل، یا خارجی قوتیں بھی جن کے پیشِ نظر ہم اخلاقی اور روحانی قدروں کو نظرانداز کر دیتے ہیں ہمارے عمل و تعامل ہی کی پیدا کردہ ہیں۔ لہٰذا ان کا نظم و انضباط کوئی صحیح شکل اختیار کرے گا تو جب ہی کہ اس کا تعلق زندگی سے قائم رہے۔ پھر اگر مذہب کی حیثیت بھی زندگی ہی کے ایک بنیادی تقاضے کی ہے اور ہماری انفرادی اور اجتماعی شخصیت، سیرت اور کردار کی تعمیر اس کا منصب تو ظاہر ہے حیات اجتماعیہ کی اساس بھی مذہب ہی پر رہے گی اور مذہب ہی پر رہنی چاہیئے۔

۵۔ جمہوریۂ افلاطون (۲۷۰-۳)

یہ ایک مثالی ریاست کی تشکیل کا پہلا تصور تھا جو مغرب میں پیش کیا گیا اور جس نے فرد اور جماعت کے ساتھ ساتھ ساری زندگی کو اپنے احاطے میں لے کر ایک مخصوص نصب العین کے حصول پر مرتکز کر دیا۔

لیکن یہاں جمہوریہ کی مثال اس لئے بھی دی گئی ہے کہ اہل مغرب اس حقیقت کو نظرانداز نہ کریں کہ زندگی ایک کل ہے۔ لہٰذا فرد ہو یا جماعت، زندگی کے ہر پہلو کی

نگہداشت لازم ہے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ ہم ایک کو دوسرے سے بے تعلق نہ ہونے دیں۔ زندگی دینوی secular اور مذہبی religious کا امتیاز گوارا نہیں کرتی۔

و۔ مجرد و محسوس، حادث اور خیالی (۲۸۴-۱)

ملاحظہ ہو تصریح ب، خطبہ اول

یہ محسوس اور حادث ہی تو ہے جس سے مجرد اور خیالی کی ہستی قائم ہے۔ لہٰذا اگر ازروئے عقل ہمیں واقعی actual اور حقیقی real میں فرق کرنا پڑے، تو اس کا یہ مطلب نہیں (جیسا کہ عقلیت کا تقاضا ہے) کہ حقیقی کا اثبات واقعی کی نفی کر دے، یا مجرد کے مقابلے میں محسوس کی کوئی حقیقت نہ رہے۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو خطبۂ اول، بحث مجاز و حقیقت۔

ز۔ وحی کی ظاہری خارجیت (۲۸۷-۶)

ملاحظہ ہو تصریح ا، خطبہ اول۔ علیٰ ہذا بحث وحی، خطبہ پنجم۔

خارجیت یعنی ہماری ذات سے اس کا خارج یا بے تعلق ہونا۔ مطلب یہ ہے کہ وحی کا نزول تو انبیاء پر ہوتا ہے لیکن اس سے مقصود ہے ان حقائق کی ترجمانی جو ہماری فطرت کا تار و پود ہیں اور جن کا انکشاف ہماری اپنی ذات پر جب ہی ہوتا ہے جب ہمیں زندگی اور اس کے گوناگوں مظاہر سے عملاً سابقہ پڑے یا جب ہمارے علم اور فہم و دانش میں ترقی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں ہمیں یہ حقائق بہت کچھ نامانوس اور اپنی ذات سے بے تعلق نظر آتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں ہم سے کوئی بات شاید عقیدۃً منوائی جا رہی ہے۔ مگر پھر جوں جوں ہمارا علم بڑھتا ہے اور ہمارے عمل اور تجربات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو یہ حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ ہماری اپنی ہی ذات ہے جس کی ترجمانی ازروئے وحی انبیا علیہم السلام نے کی۔ یہی مرحلہ ہے جس میں وحی کی حیثیت ایک خارجی یعنی باہر سے نافذ کئے ہوئے اصول کی بجائے ایک داخلی تقاضے کی ہو جاتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کے اتباع میں ہم اپنی ہی ذات کا اتباع کر رہے ہیں۔ لہٰذا اس میں تکلف یا تصنع کی

بجائے اختیار اور رضامندی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو ارشاد قرآنی: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج"۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک نے ایک طرف ہمیں اتباع رسالت کی دعوت دی تاکہ "سمعنا و اطعنا" کی بدولت ہم اپنی زندگی میں وسعت اور طاقت پیدا کرتے ہوئے اس اطاعت کو برضامندی قبول کرلیں جو اتباع رسالت میں لازم ٹھہرتی ہے۔ دوسری جانب ہماری توجہ حصول علم کی طرف منعطف کی تاکہ ہم ان احکام اور تعلیمات کی حقیقت اور مصلحت سے واقف ہو سکیں جن کا تعلق وحی سے ہے۔ "ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون" میں یہی نکتہ مضمر ہے۔

پھر تصوف بھی عبارت ہے ہماری اس کوشش سے کہ وحی کی ظاہر خارجیت ایک داخلی حقیقت کی شکل اختیار کرلے:

پس تصوف چیست اے والا صفات
شرع را دیدن باعماق حیات

پس چہ باید کرد

تصریحات خطبہ ۷

۱ - اہل یورپ کے نظریے (۳۰۳-۱)

مغرب کی مادیت پرستی چونکہ ہر مظہر کی توجیہہ میکانیکی سلسلہ علت و معلول کے حوالے سے کرتی ہے، لہذا حیاتیات اور نفسیات کی دنیا بھی اس کے نزدیک اسی قانون کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت پسند نفسیات داں جب انبیاء علیہم السلام اور اولیاء و صلحاء کی زندگی کو اس معمول سے ہٹا ہوا دیکھتے ہیں جس کو بزعم خود انھوں نے طبعی normal ٹھہرا رکھا ہے تو وہ سمجھتے ہیں اس کی تشریح بعض عضویاتی احوال یا جبلتوں instincts کی بنا پر ہو جائے گی (ملاحظہ ہو خطبہ اول)۔ ان کے نزدیک اس قسم کی زندگی، یا کردار نتیجہ ہے دماغ کے غیر طبعی فعل کا جس کی انہوں نے مختلف شکلیں متعین کر رکھی ہیں۔ اس سلسلے میں وہ بعض اعصابی اور دماغی عوارض کی طرف بھی اشارا کرتے ہیں۔ مادیت پسند نفسیات کا یہ نقطۂ نظر اگرچہ بغایت لغو اور خالی از حقیقت ہے لیکن بطور ایک الزامی جواب کے حضرت علامہ کا یہ کہنا کہ اگر کوئی دماغی مریض مثلاً جارج فاکس اصلاح اخلاق اور تزکیہ سیرت کا باعث ہو تو ہماری خواہش قدرتاً یہ ہوگی کہ اس طرح کے اور دماغی مریض پیدا ہو جائیں۔ بالخصوص اس صورت میں جب وہ نفسیات جو اصلاح احوال اور تعمیر شخصیت کی مدعی ہے ان کے مقابلے میں سر تا سر ہیچ اور ناکام نظر آتی ہے۔

البتہ ضمناً یہ بھی عرض کر دیا جائے کہ حضرت علامہ کے ذہن میں یہاں وہ نظریے بھی ہیں جو مستشرقین فرنگ نے بر بنائے تعصب یا مادی نفسیات کے حضور رسالت مآب صلعم کی ذات والا صفات کے بارے میں قائم کر رکھے ہیں لیکن جن کی طرف انہوں نے صراحتاً کوئی اشارہ نہیں کیا۔ حضرت علامہ کو درحقیقت اس نفسیات کی تکذیب مقصود ہے جس سے فکر انسانی ضلالت اور پستی کا شکار ہو گیا ہے۔ یہ نفسیات اور اس کے گوناگوں

نظریے کس قدر لغو اور بے معنی ہیں۔ اس کا اندازہ ونسنک Wensink کے اس قول سے کیجئے کہ "ہم نے آنحضرت صلعم کی شخصیت کا ہر علمی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا لیکن بالآخر ہمارے سب علمی نظریے ناکام ثابت ہوئے اور آنحضرت صلعم کی ذات ایک اعجاز ہی رہی" ملاحظہ ہو Creed of Islam مقدمہ۔

ب۔ شیخ موصوف کی عبادت (۷۔۳۰۔۲)

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جو مشاہدہ بیان کیا گیا وہ دراصل مولانا ادریس سامانی کو پیش آیا۔ مولانا عبدالمومن اس کے راوی ہیں۔ ثانیاً عبارت کے حصہ اول میں وہ جزو جس کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے "ذات الٰہیہ متناہی ہے ------ دراصل حضرت مجدد کا ایراد ہے، نہ کہ مشاہدے کی تفصیل۔ ملاحظہ ہو مکتوب ۲۵۳ دفتر اوّل"۔

میں اس تصریح کے لئے ڈاکٹر برہان احمد صاحب فاروقی ایم۔اے۔پی۔ایچ۔ڈی پروفیسر ایم۔اے۔او کالج لاہور کا ممنون ہوں۔

ج۔ میں "کر سکتا ہوں" (۳۱۳۔۴)

کانٹ کا یہ خیال گو اس کی عقل عملی Practical Reason کے عین مطابق ہے بایں ہمہ یہ ماننا پڑے گا کہ کسی حقیقت کی موجودگی کا آخری ثبوت یہ ہے کہ ہم اس کا امتحان لیں، یعنی عملاً اس کو اپنے تجربے میں لائیں جیسے سائنس داں عالم فطرت کو آزماتا اور اس کے حقائق کا عملی ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔ خطبۂ اول اور اس خطبے میں واردات باطن یا صوفیانہ مشاہدات کو ایسے ہی تجربات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر اسلامی تصوف بالخصوص اس کا وہ سلسلہ جس کا تعلق حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ذات سے جا ملتا ہے ایسا ہی ایک تجربہ تھا۔ چنانچہ اس خطبے میں بھی تصوف کی یہ حیثیت جا بجا نہایت واضح الفاظ میں سمجھا دی گئی ہے۔ نیز ملاحظہ ہوں اس ضمن میں مولانا روم کے اشعار تیسرے خطبے

اور حضرت علامہ کے اپنے اشعار اس خطبے کے اختتام پر۔

البتہ یہاں جس غلط فہمی کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ "میں کر سکتا ہوں" سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عقل و فکر ادراک حقیقت سے قاصر ہیں، یا یہ کہ خودی کے اثبات میں ہم کانٹ کی طرح عقل عملی کا سہارا لیں۔ خودی ایک حقیقت ہے جس کا اثبات دیکارتی منہاج "میں سوچتا اس لئے ہوں" کی بنا پر نہیں کیا گیا، بلکہ ایک دوسرے راستے سے۔ ملاحظہ ہو خطبۂ چہارم۔

دراصل جس کسی کو حقیقت کی طلب ہو وہ صرف فکر پر قانع نہیں رہے گا۔ اس کی آرزو ہو گی اس سے تقرب اور اتصال پیدا کرے اور اس لئے سب سے پہلے خود اپنے آپ کو آزمائے گا تاکہ اس کی اپنی حقیقت اور قدر و قیمت بھی متعین ہو جائے۔ یوں بھی زندگی عمل ہے فکر نہیں۔ البتہ اس قسم کی آزمائش اور تجربے کے لئے جس طرح کے منہاج کی ضرورت ہے۔ سابقہ منہاجات کی نسبت عضوی اعتبار سے سہل مگر نفسیاتی اعتبار سے زیادہ قابل قبول۔ اس کی طرف حضرت علامہ اس خطبے، علیٰ ہذا دیباچے میں اشارہ کر آئے ہیں۔

د - الاجتہاد فی الاسلام (۱۴۲-۱)

جیسا کہ حاشیے میں مذکور ہے اس خطبے کا اصل عنوان ہے اسلام کی ترکیب (یا ہیئت ترکیبی) میں حرکت کا اصول (The Principle of Movement in the Structure of Islam) اور مقصود یہ ہے کہ اسلام عبارت ہے جس نظام حیات سے اس میں کون سا ایسا اصول ہے جو اسے زندہ اور متحرک رکھتا ہے تاکہ تغیر و انقلاب کی اس دنیا میں جہاں زندگی کو ہر لحظہ نئے نئے احوال و شئون سے تطابق اور توافق کی ضرورت پیش آتی ہے وہ جوں کا توں قائم اور برقرار رہے۔ صفحہ ۲۴۵ میں کہا گیا ہے یہ اصول ہے اجتہاد۔ لہٰذا اس خطبے کا اردو عنوان ہے "الاجتہاد فی الاسلام"۔

لیکن لفظ اجتہاد سے غلط فہمی کا احتمال ہے۔ اس لئے کہ اجتہاد ایک فقہی (قانونی)

اصطلاح ہے لہذا کہا جا سکتا ہے کہ اس اصول کا تعلق صرف قانون، یعنی زندگی کے ایک مخصوص پہلو سے ہے۔ حالانکہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو عملاً ہر نظام حیات ایک قانونی امر ہے کیونکہ عملاً ہر قوم کی ہستی اور بقا کا راز اس کوشش میں مضمر ہے کہ اس کا ایمان ولیقین اس سے جس قسم کی زندگی کا مقتضی ہے وہ انفرادی اور اجتماعی ہر اعتبار سے اپنے آپ کو اس کے مطابق بدلتی رہے۔ گویا اجتہاد کا تعلق ہماری اپنی تبدیلی "ذات" یعنی از روئے اسلام دینی ہے اور کردار کی مسلسل تعمیر و تشکیل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ مطلب نہیں کہ ہمیں اس ترکیب (یا ہیئت ترکیبی structure) میں جس کا وہ خود بھی ایک جزو ہے کسی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ راقم الحروف کے نزدیک اس آیت: "الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا" سے بھی اجتہاد کی تعبیر اول (یعنی خود بدلنے، نہ کہ بقول حضرت علامہ "قرآن کو بدلنے")، ہی کی تائید ہوتی ہے۔ اجتہاد سے مقصود ہے زندگی کو قرآن و سنت کے سانچے میں ڈھالتے رہنا۔ حضرت علامہ کا موقف بہرحال اس مسئلے میں یہی تھا۔

مصطلحات

اس فرہنگ میں تشریحی شذرات کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہماری زبان میں عربی اور فارسی کے متعدد الفاظ ایسے ہیں جن کو اپنے اصل مفہوم سے کوئی نسبت نہیں رہی یا اگر ہے تو بہت کم۔ اب یہ تو ناممکن ہے کہ ان کا استعمال اردو میں جس طرح ہو رہا ہے اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جا سکے، لیکن وضعِ اصطلاحات میں اس امر کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اس طرح کے جو الفاظ اصطلاحًا استعمال ہو رہے ہیں ان کے اصطلاحی اور حقیقی مفہوم میں اس درجہ تفاوت نہ ہو کہ ہماری وضع کردہ اصطلاحات اور قدیم مصطلحات میں کوئی معنوی علاقہ باقی نہ رہے۔ یہی امر ان جدید یا قدیم عربی اور فارسی مصطلحات کے انتخاب میں بھی ملحوظِ خاطر رکھنا چاہئے جن کے استعمال پر ہم مجبور ہیں۔ ان اصطلاحات کا تعلق ایسے الفاظ سے نہیں ہونا چاہئے جن کے معنی ہماری زبان میں بالکل بدل چکے ہیں۔

ثانیًا اس لئے کہ جہاں قدیم عربی اور فارسی مصطلحات کی از سرِ نو ترویج ضروری ہے تاکہ ہماری علمی اور فلسفیانہ روایات کا سلسلہ نہ ٹوٹے (یہ اصطلاحات اگر آج استعمال نہیں ہو رہیں تو اس کی وجہ ہمارا زوالِ علم ہے)، ہاں کہیں کہیں ان سے انحراف بھی کرنا پڑا تاکہ ادائے مطلب میں دشواری نہ ہو۔ لیکن اس کا موقع شاذ ہی پیش آیا اور وہ بھی بیشتر جدید علمی تصورات کی ترجمانی میں۔

ثالثًا اس لئے کہ بعض نئی اور معروف اصطلاحات میں بھی قدرے ترمیم بلکہ نظرِ ثانی اور تبدیلی کی ضرورت ہے اس لئے کہ ان کو وضع کیا گیا تو کسی ایک علم یا فن کے پیشِ نظر۔ لہٰذا یہ امر نظر انداز کر دیا گیا کہ ان کے اور بھی استعمال ہیں۔

رابعًا اس لئے کہ جو اصطلاحات مترجم نے وضع کیں ان کی تشریح ضروری تھی۔

لیکن اس فرہنگ میں وہ علمی اصطلاحات شامل نہیں جو اردو میں عام ہو چکی ہیں مثلاً لاشعور (unconsicious) علیٰ ہٰذا وہ الفاظ جو ہماری علمی زبان کا جزو بن چکے ہیں۔ مترجم

مصطلحات

آن (دیکھئے لمحہ۔ نقطہ) — Instant

اصطلاحاً instant کو "آن" ہی کہنا چاہئے لیکن point-instant کو لمحہ نقطہ کہنا پڑا۔ اس لئے کہ آن۔ نقطہ کی ترکیب بڑی بے جوڑ تھی۔ عربی میں البتہ مکان حسی کے لئے "ہنہ" کی اصطلاح موجود ہے جسے آج کل point کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے۔ لہذا سلسلۂ نقاط و لمحات کو سلسلۂ آنات و ہنات بھی کہا جا سکتا ہے۔ مترجم نے بہرحال point-instant کو نقطہ۔ لمحہ ہی کہا ہے۔

آزاد خیالی — Liberalism

ابدائی — Spontaneous

احتوا — Embrace (to)

احساس — Feeling

یہاں پھر کہنے کی بات یہ ہے کہ احساس feeling کا مترادف ہے، جذب passion اور عاطفہ emotion کا۔ لہذا emotion کو جذبہ کہنا ٹھیک نہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ اردو میں عواطف کا لفظ تو مستعمل ہے (بمعنی emotions) لیکن عاطفہ (بمعنی emotion) استعمال میں نہیں آتا۔ حالانکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ امیال و عواطف، احساسات و تاثرات، جذبات اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا استعمال علمی نقطۂ نظر سے کیا جائے۔

غیر احساس — Other-than-feeling

عالم — World feeling

اختباری — Emperical

ادراج (قاعدہ) — Interpolation

ادراک — Perception

— بالحواس — Sense perception

ارتسامات — Impressions

ارتقا — Evolution

— صدوری — Emergent Evoloution

— حرکت (ارتقائی) — Evolutionary movement

استدام — Duration

ملاحظہ ہو تصریح ز، خطبہ اول۔

استدلالی — Discursive

استمرار — Persist (to)

اسناد — Predicate (to)

اشاریت (دیکھئے رمزیت) — Symbolism

اشتقاقی — Derivative

افزونی (توسع، شدت) — Intensity

Intensity کا لفظی ترجمہ تو شدت ہے۔ لیکن اشارہ چونکہ حقیقت مطلقہ کی اندرونی لامتناہیت کی طرف ہے۔ لہذا مترجم کو ادائے مطلب کے لئے افزونی اور توسع ایسے الفاظ کا سہارا لینا پڑا۔ پھر بھی بہتر ہوگا کہ اس کے لئے کوئی عمدہ اصطلاح وضع کی جائے مثلاً عمیقیت (بشرطیکہ زبان اجازت دے)۔

الیٰ غیر النہایت (دیکھئے تعمق) — Intensity

امر (دیکھئے قدرت) — Command

— عالم امر — Divine energy

— آفریں (رویہ) — Directive (attitude)

یعنی ہدایت آفریں، بلکہ ہادیانہ اور باعتبار سیاق وسباق ہادیانہ رویہ۔

Accomplished fact	امر اتمام یافتہ
Natural selection	انتخاب طبیعی
Individuality	انفرادیت
Passive	انفعالی
Ego	انا
- Ultimate	ــــ حقیقی
- Absolute	ــــ مطلق
- Appreciative	ــــ بصیر (قدر آشنا)
- Efficient	ــــ فعال (کارفرما)
Deflection	انحراف
I-Amness, ego	انیت
Egoism	ــــ انانیت

انانیت دراصل egotism کا مترادف ہے جسے یہاں مجبوراً استعمال کرنا پڑا۔ ورنہ لفظ 'خودی' کا استعمال زیادہ مناسب تھا۔ یا پھر egoism کو انائیت کہنا چاہیے۔

Primacy	اولیت
Synthesis	ائتلاف
Synthetic activity	ــــ ائتلافی فعالیت
Creative synthesis	ــــ تخلیقی
Response	ایجاب
System of -	ــــ نظام ایجاب
Suggestion	ایما
Auto	ــــ خود ایمائی
Ism	ایت

Rationaly Directed	بابصر
Pure	بحث (دیکھئے ذات بحث)
Spontaniety	بدایت
Electorn	برقیہ
Authoropology	بشریات
Optics	بصریات
Dimension	بعد
Fourth -	ـــ رابع
Three-dimensional	ـــ سہ بعدی
Three-dimensions	ـــ ابعادِ ثلاثہ
Neutrality (p. 21)	بے رنگی
	ـــ عربی میں حیدت
Epi-phenomenon	پس مظہر
Foresight	پیش بینی
	پیش اندازہ ؟ یا استبصار شاید زیادہ بہتر ہو۔
Forward	پیش رس
- movement	ـــ حرکت
Justification (p. 2)	ـــ تثبیت (تصدیق و تثبیت)
Experience	تجربات
Abstraction	تجرید
Sub-conscious	تحت الشعور
Subliminal self	ـــ نفس (نفوس)
- Readiness	تحت الشعوری آمادگی

تحریک	Impulse
تحلیل نفسیاتی (دیکھئے نفسیات)	
تحول، ناقابل	Immutable
تخصیص	Specificaton
ترخیصی	Permissive
ترسیلی	Transmissive
ترکیب	Structure
ـــحوادث	- of Events
تزاحم	Resistance
تسلسل	Continuam
ـــلامتناہی	Infinite-
ـــزمانی مکانی	space time-
تشخص	Identity
ـــذاتی	Self-
تشریع	Legislation
ـــمجلسِ تشریعی	Legislative Assembly
تصدیق	Judgement
تصور	Conception, (concept)
غیر تصوری	Non-conceptual
تصوّری	conceptual
تطابق و توافق	to adjust
تعامل	Interaction
تعطّل	Inaction

تعمیم — Generalisation

تفاعل — Function

—— مثلثی — Trigonometrical -

تعقل — Cognition

—— کا ایک عنصر — Cognitive content

تقدیر — Destiny

—— پرستی (قسمت) — Fatalism

تقہقر — Regress

قدیم فلسفہ میں الی غیر النہایت لیکن بطور اسم اسے تقہقر ہی کہنا پڑے گا۔
چنانچہ خطبات کے عرب مترجم نے بھی اسے تسلسل ہی کہا ہے۔

تکرار ارتعاش — Frequency

تکلیف — Sanction

تکوین — Becoming

توسع (دیکھئے افزونی)

تواتر — Succession

توازی — Resonance

تواصل — Continuity

—— متواصل — Continous

توانائی (دیکھئے قدرت) — Energy

—— رہنما — - Directive

—— نفسی — - Psychic

—— روحانی — - Spiritual

ملاحظہ ہو تصریح ب، خطبہ چہارم

جبریت	Determinism
جدلیات	Dialectics
جد و جہد	Career
جذب	Passion
ـــــ مذہبی	- Religious
جسامت	Size
جمودت	Solidity

جامد (اور عالمِ جمادات) کا خیال کیجئے تو solidity کو جمودت ہی کہنا چاہئے یا پھر جامدیت ؟

جواہریت	Atomism
جوہر	Atom
ـــــ روحانی	Soul-substance

atom کا صحیح ترجمہ تو ذرہ ہے اور مترجم کے نزدیک atomic کو ذرّیت ہی کہنا چاہیے جس سے مزید اصطلاحات بھی بخوبی وضع ہو سکتی ہیں۔ لیکن مترجم نے اپنی علمی روایات کا لحاظ رکھتے ہوئے atom کو جوہر کہا۔ حالانکہ ان معنوں میں جوہر دراصل جوہر فرد ہے۔ اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک اس کا وجود مادی تو ہے نہیں۔ وہ ایک مقدّر ہے اور اس کا سرچشمہ ہے قدرت الٰہیہ۔ مگر پھر مشکل یہ تھی کہ atomism کو اگر جوہریت کہا جائے تو اس صورت میں atomicity کو کیا کہا جاتا۔ لہٰذا مترجم نے مجبوراً اسے جواہریت کہا۔

atom کو ذرّہ کہنے میں ممکن ہے یہ سوال بھی کیا جائے کہ پھر particle کو کیا کہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی اور لفظ نہ مل سکے تو ہم اسے ریزہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

ـــــ جوہر کی حقیقت	Essence of -
ـــــ جوہریت	Atomicity

- of action	ـــ عمل
Atomic materialism	ـــ جوہری مادیت
- act (s)	ـــ عمل
Senses	حاسّہ، حسّیات (دیکھئے حواس)
Sense (sensation)	حسّ
- of sight	ـــ باصرہ
- of history	ـــ تاریخ
- of touch	ـــ لامسہ
Empericism	حسّیت پسندی
Movement	حرکت
Creative-	ـــ تخلیقی
to happen (event)	حدث
Dynamic	حرکی
- Appearance	ـــ شہود
Immediacy	حضوریت
Categorical Imperative	حکم قطعی
Events	حوادث
Senses	حواس
Sense-objects	ـــ معروضات (حواس)
Manifold of sense	ـــ موجودات (حواس)
Vested interests	ـــ امر مزعومہ
Ultimate Reality	حیاتِ مطلقہ
Cosmic life	حیاتِ کونی

Creator	خالق
Creativeness	خلاقی
Vacuity	خلائیت
Eternal	دوامی
Periodioal	دوری
Eternity	دیمومت

اس لئے کہ ابد اور ازل تو زمانے کے دو اطراف ہیں۔ Super-eternal
کو البتہ مجبوراً فوق الدید کہنا پڑا۔

Self	ذات (کہیں کہیں ego بھی)
Pure Being	— بحت
- Finite	— متناہی
- Infinite	— لامتناہی
Absolute self	— مطلق (دیکھئے مطلق)
Comprehensive self	— محیط برکل
Self guidance	— ہدایت بالذات
Self-conscious	— شاعر بالذات
Existing in its own right	— قائم بالذات
Self-contradictory	— متعارض بالذات
Symbolism	رمزیت (دیکھئے اشاریت)
Relations	روابط (دیکھئے نسب)
Spirit	روح
Spiritual	روحانی
Spirituality	روحیت

ملاحظہ ہو تصریح د ، خطبہ دوم

زمان	Time
— متسلسل	Serial time
— زمان مکان	Space time
— زمانی مکانی قالب	- frame
— تسلسل	- Continuam
— لازمانی	Non-temporal
— زمان ردعمل	Reaction time
— مرور فی الزمان	Movement in-
زمین پیوستگی	Earth rootedness
زندہ (نامی)	Organic

دراصل انگریزی لفظ living کا یہ کوئی عمدہ مترادف نہیں۔ مگر پھر living کو کیا کہا جائے مثلاً living faith کو۔

سکنات	Immobilities
سلسلہ	Series
— باسلسلہ	Serial
— بے سلسلہ	Non-serial
— ریاضیاتی	Mathematical-
— لامتناہیہ	Infinite-
سنینی عدد	Chronological number
سوابق	Anticedents
— ذہنی	- intellectual
شعور	Consciousness

— عقلی	- Rational
— ولدیت	- Mystic
— نبوت	- Prophetic
شہود	Appearance
صنائع	Artificer
صدوری	Emergent
صفت	Quality
— صفاتِ اولیٰ	Primary-
صناعت	Technique
صنعتیت	Industrialism
صف بندی	Classification
صوفی	Mystic, (Sufi)
صورافکار	Thought forms
طبعیات	Physics
— سالماتی	Molecular
طول موج	Wave length
ظنی	Speculative
قیاسی شاید زیادہ بہتر ہے۔	
عارضی	Transitory
عاطفہ	Emotion
— نظریہ (عواطف)	Theory of -
عالم (کائنات)	Universe
— مدرک (بفتح را)	Perceptual world

عدسہ	Lens
عرض	Accident
عقل عملی	Practical reason
عقلیت	Rationalism
علم	Knowledge
— (بمعنی سائنس)	Science
— کلی	Omnisience
— اور قدرت	Intelligence and power

عقل یا فہم بجائے علم ؟

— علوم خفیہ	Occult sciences

علم کے لئے دیکھئے تصریح الف ، خطبہ اول ۔

علیت	Causality
عمل	Act, Action
— اصول	Working principle

قابلِ عمل ، بکار آمد کیا زیادہ بہتر نہ ہوگا ؟

عملی	Practical
— معیار	Pr gmatic test
عضویات	Physiology
عینیت	Idealism
غایت ، غایات	End, ends
غائی	Teleological
— غائیت	Teleology

حضرت علامہ کا اصرار تھا کہ غایاتی کی بجائے غائی کہا جائے ۔ چنانچہ مترجم

نے جب cosmological کو کونیاتی اور ontological کو وجودیاتی لکھا تو فرمایا یہ "یاتی" کا اضافہ کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا۔ غایاتی کو غائی ہی کہئے۔ مترجم کی رائے بھی یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو "یاتی" سے احتراز ہی بہتر ہے۔

غرض و غایت	Purpose
فرد	Individual
ـــ افراد، حی و مدرک	Monada

مو ناڈ کی اصطلاح محض ایضاحِ مطلب کے خیال سے استعمال نہیں کی گئی۔ حی و مدرک فرد گویا موناڈ کی تعریف ہے۔

فطرت (فلسفہ فطرت)	Nature
ـــ پسندی	Naturalism
فعالیت	Activity
ـــ تخلیقی	Creative-
ـــ ائتلافی	Synthetic-
فلاح	Meliorism
فکر	Thought
ـــ تحلیلی	-Analytical
فوضویت	Anarchy
فوق الابد	Super-eternal
قدر	Magnitude
قدرت (دیکھئے توانائی)	Energy
ـــ مطلقہ	Ultimate Energy
ـــ الٰہیہ	Divine Energy

ملاحظہ ہو تصریح ب، خطبہ چہارم

Preposition (s)	قضیہ (قضایا)
Potancy	قوت
Behaviour	کردار
Teleological-	— غائی
Conscious-	— شعوری
Rational-	— عقلی
Whole	کل
Organic-	— نامی
Wholeness	— کلیت
Factual-	— نفس الامری
Unanalysable	— ناقابل تجزیہ
Universal	کلیہ
Mass	کمیت
cosmological	کونی (دیکھئے غائی)
State	کیفیات
-Internal	— داخلی
Formless	لاصورت
Timeless	لازمانی
Infinite cosmic life	لامتناہی حیات کونی
Infinite simals	لایتجزات
Necessity	لزوم
Principle of indeterminancy	اصول عدم
Pleasure and pain	لطف و درد (صحیح مترادفات لذت والم)

Vision	لقا (رویت)
Point-instant	لمحہ۔ نقطہ (دیکھئے آن)
Counterpart	مثنیٰ
Alternating personalities	متبادل شخصیتیں
Heomogeneous	متجانس
Schoolmen	متکلمین
Parallelism	متوازیت
Arthodox	متشرع
Psychopath	متہوس
	متواصل (دیکھئے تواصل)
Impetus	محرک
Percept	مدرک (بفتح را) (وجود مدرک)
Data	مدلولات (مدلول)
Situation	محل
Concreteness	محسوسیت
Concrete	محسوس
Sensible phenomena	ـــ مظاہر (صحیح مترادف آثار)
-experience	ـــ واردات
sense-experience	محسوسات
Experience	محسوسات و مدرکات (دیکھئے مشاہدات)
Levels	مراتب
Perspective	مرایا
Passage	مرور

Total- — کامل

Visible مرئی

-resemblance مشابہت

Content مشمول

Experience مشاہدہ (مشاہدات)

ملاحظہ ہو تصریح الف ، خطبہ اول

مشادہ کار (دیکھئے ناظر)

Ultimate Will مشیت مطلقہ

Petitio principii مصادرۂ مطلوب

Objective, subjective معروض و موضوع

صحیح مترادف شاہد و مشہود اور ناظر و منظور

Absolute مطلق

Absoluteness مطلقیت

Dogmas معتقدات

Objective معروضی

Sense of Objectivity حس معروضیت

Rational معقول

Concept (-s) معنی (معانی)

Paradoxes مغائرات (قول مغائر)

اس لئے کہ Paradox وہ قول ہے جس میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہوتا

مولانا ظفر علی خاں شاید اسے "مستبعد" کہہ چکے ہیں. یعنی قول مستبعد ۔

Quanta مقادیر

Theory of- — نظریہ (تقادیر)

Categories	مقولات
Space	مکان
Hyper space	— کثیر الابعاد
Perceptual	— مرئی (مدرک)
Spatial	— مکانی
Location in-	— وقوع فی المکان
Super spatial	— فوق المکان
Analogy	مماثلت
Parallel postulate	مسلمہ متوازیات
Method	منہاج
Mechanism	میکانیت
Mechanising	— آفریں
- of Reproduction	— توالد و تناسل
Mechanistic	میکانیاتی
Organic	نامی
Organism	— وجود
	— کل (دیکھئے کل)
Observer	ناظر (مشاہدہ کار)
Mind (self)	نفس
Normal self	— طبعی
Focal	ماسکہ
	تحت الشعور (دیکھئے تحت الشعور)
Relation	نسبت (منطق میں)

ـــ بنیادی	-Fundamental
ـــ تعلیلی	-Causal
نفسیات	Psychology
ـــ تحلیلی	Analytical-
ـــ تشاکلی	Gestalt
کرداری	Behaviourist-
تلازمی	Associationist
عربی میں ارتباطی جو تلازمی سے بہتر ہے ۔	
نفی	Negation
ـــ منطقی	Logical-
نہایت (نہایات)	End-(s)
واجب	Necessary
ـــ الوجود	-Being
واردات	Experience
ـــ اتحاد	Unitary-
ـــ حواس	Sense-
وارفتہ نفس	Psychic
وجدان	Intution
وجودی (دیکھئے غائی)	Ontological
وحدت (وحدتیں)	Unity
ـــ اصول	Principle of-
ـــ تنظیمی	Organising-

تنظیمی یا نظم آفریں اصول وحدت نہ کہ وحدت آفریں اصول۔ ملاحظہ ہو صفحہ نمبر ۱۲۶، سطر ۴۔

Vividity	ومنوح
Heredity	وراثت
Material	ہیولیٰ (عام معنوں میں)
Similarities	یکسانیاں
Left wing (followers)	یساری (متبعین)

1314

روحِ اسلام

spirit of Islam

"سپرٹ آف اسلام" (SPIRIT OF ISLAM) آنریبل سید امیر علی کی مشہور ترین تصنیف ہے۔ جدید اسلامی تفکر میں یہ کتاب ایک خاص اہمیت کی حامل ہے۔ ایک مغربی اہلِ علم جس نے جدید عربی ادب کے متعلق معلومات فراہم کی ہیں، لکھتا ہے "مصر میں دینیات پر جدید تصانیف میں سب سے زیادہ جس کتاب کے حوالے ملتے ہیں وہ 'سپرٹ آف اسلام' ہے۔"

اس کتاب میں فاضل مصنف نے اسلام کے اساسی عقائد کی حقانیت اور اس کی عالم گیر تہذیب کی برتری کو عہدِ حاضر کے عقلی و فلسفیانہ معیار پر پرکھا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اسلام نہ صرف اس دور میں 'جب کہ اس کا ظہور ہوا' بلکہ آج بھی انسانیت کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر پیغام ہے۔

اس کتاب کے تراجم عربی، فارسی اور بعض دوسری اسلامی زبانوں میں شائع ہو چکے ہیں، لیکن تعجب کی بات ہے کہ چند اجزا کے سوا اُردو زبان اب تک اس علمی اور ادبی شاہکار سے محروم تھی۔ جناب محمد ہادی حسین صاحب جو انگریزی اور اُردو دونوں زبانوں پر یکساں عبور رکھتے ہیں اور علمی و ادبی دنیا میں ایک خاص مقام کے حامل ہیں انھوں نے اپنے اس ترجمے میں کتاب کی ادبی شان کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کی ہے۔

عمدہ کاغذ ـــــ خوبصورت و دیدہ زیب آفسٹ طباعت

اسلامک بک سینٹر

۱۷۹۰، کلاں محل، دریا گنج

نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲ (انڈیا)